المركز القومي للترجمة

مكتبة بغداد

أسس النظرية الأدبية الحديثة 1

بؤس البنيوية

الأدب والنظرية البنيوية



تأليف: ليونارد جاكسون

ترجمة: ثائر ديب

2204

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2204
- بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية
- ليونارد جاكسون
- ثائر ديب
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:
THE POVERTY OF STRUCTURALISM:
Literature and Structuralist Theory
By: Leonard Jackson

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

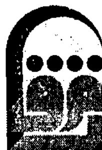
أسس النظرية الأدبية الحديثة

بؤس البنيوية

الأدب والنظرية البنيوية

تـــألـــيـــف : لـيــونــارد جــاكـســون

ترجــمـــة : ثـــائـــر ديـــب



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جاكسون، ليونارد.

بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية/ تأليف : ليونارد جاكسون،

ترجمة : ثائر ديب

ط ١- القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤

٤٥٢ ص، ٢٤ سم

١- الأدب - تاريخ ونقد

(أ) ديب، ثائر (مترجم)

(ب) العنوان ٨٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٢/١٠٠٤١

الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 216-117-1

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إلى عائلتى الحبيبة

ل. ج أ. م. ج

و

إ. ج

شكـــــر

إن الديون التى أدين بها هى من الكثرة بحيث لا أكاد أعلم بأيّها أُقِرُّ؛ إلا أننى ممتنّ بصورة خاصة لزملائى بيتر رايان، وإيان بيرتشَل، وديفيد غريلز، وجوناثان رى، وبيتر ويدوسَنْ؛ إذْ دفعونى إلى التفكير فى نظرية الأدب، أو قرأوا أجزاء من مخطوطة هذا الكتاب وعلّقوا عليها، أو أبدوا ردود أفعالهم حيال عروضٍ شفهية لأجزاء منها، أما زميلى الأوثق صلة، الذى قرأ كل ما كتبت بعين ناقدة، فهو زوجتى إليانور جاكسون. ودَيْنى تجاهها هو أعظم من أن يُقَدَّر بثمن. غير أن ذلك كلّه لا يعنى موافقتهم بالضرورة على أىّ جانب من جوانب هذا الكتاب، كما لا يعنى مسؤوليتهم عن أىّ عيب فيه.

تصدير

إشكاليات فى أسس النظرية الحديثة

قامت النظرية الأدبية الحديثة على أعمال كلٍّ من ماركس وسوسور وفرويد؛ بيد أنّ ما بُنِيَ على تلك الأعمال كان بنية فوقية شاسعة وباروكية[1] من النظريات والتناقضات، عن المجتمع، واللغة، والذات الإنسانية، كفيلة بأن تُدْهش تمامًا أولئك الثلاثة الذين قامت عليهم. والنظرية الأدبية الراديكالية الجديدة تثير التزامًا محمومًا لدى بعضهم، إلا أنها تُربك غير الملتزمين بيننا وتغضبهم بقدر ما تفتنهم؛ والسؤال المطروح هو هل هذه الميتافيزيقا المتناقضة ضرورية لفهم الأدب؟ وهل تنطوى على أىّ معنىً فى الحقيقة؟

وفى هذه الأيام، ومع اختفاء الماركسية من مواطنها الأوربية الشرقية، يبرز سؤال قاتم: هل شكّلت هذه المجموعة من الاحتجاجات الراديكالية نظريةً فى الأدب جدّيةً فى أىّ يوم من الأيام؟ وهل حاولت يومًا حتى محاولة (كما يُفْتَرَض بنظرية جدّية فى العلوم الاجتماعية) أن تفسّر كيف يعمل الأدب؟ ألم تعمل بالأحرى على استخدام الدراسات الأدبية، والسينمائية، والثقافية، فى بناء إيديولوجيا ذات أصداء نظرية هدفها معارضة

---

(١) الباروكى، baroque، هو ما يرتبط بأسلوب فى التعبير الفنى ساد فى القرن السابع عشر بخاصة، وهو يتميز عمومًا بدقة الزخرفة وغرابتها وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية (فى فن العمارة) وبالتعقيد والصور الغريبة الغامضة (فى الأدب)، وهو يُطْلَق عمومًا على الزخرفة المفرطة أو الغريبة.(م)

الرأسمالية، والميتافيزيقا الغربية، والعلم؟ إيديولوجيا الانشقاق الفكرى الغربى التى كانت قوية فعّالة فى الستينيات، لكنها بدأت الآن تخبو وتعتق وتبدى رثاثتها؟

يقدّم هذا الكتاب والكتابان اللذان يليانه مدخلاً إلى هذه الأفكار ونقداً لها فى الوقت ذاته. والنقد أمرٌ أساسى بمعنى العودة إلى أسس هذه النظرية التاريخية والمنطقية، ورفض ما تبديه ما بعد البنيوية من مناهضة لهذه الأسس. وهكذا يشكّل هذا الكتاب، بؤس البنيوية، مدخلاً نقديًا إلى الأسس البنيوية. أما الكتاب الذى يليه فيتناول الماركسية، ليأتى الكتاب الثالث فى الأسس الفرويدية. وكلّ من هذه الكتب يضع نصب عينيه الغاية ذاتها. وهى أن يفسّر النموذج النظرى الأساسى المعنى – وهو هنا نموذج اللغة البنيوى – وأن يتناول الطريقة التى طُوِّرَ بها هذا النموذج – أو حُرِّف، أو شُوِّه، أو رُفِض، أو حورب أو حُوِّل إلى نقيضه – ليصبح جزءًا من اللغة التى يستخدمها منظِّرو الأدب والثقافة المعاصرون. وأنا آمل من كلٍّ من يقرأ هذه الكتب الثلاثة جميعها أن يأخذ فى حسبانه بعض القضايا الأساسية المتعلقة باللغة، والمجتمع، والعقل مما تفترضه مسبقًا تلك اللغة الصعبة المُسْتَخْدَمة فى النظرية الأدبية والثقافية الحديثة، والتى غالبًا ما تكون مخبوءة فيها. غير أنّ هذه الكتب لم تكتب بتلك اللغة الصعبة، ولا تفترض مسبقًا أنّ شيئًا من تلك النظرية صائب وصحيح.

لقد كتبتُ كلَّ كتاب من هذه الكتب على مستوىً يُفْتَرض أن يكون مفهومًا لدى الطالب الجامعى أو أىّ قارئ جادّ، ولذلك لم أتردد فى تقديم أىّ خلفية تقنية وفلسفية ضرورية لهذا الغرض، وإن كان ذلك، فى الغالب، بشكل خلاصة أو موجز وبحدٍّ أدنى من المصطلحات التقنية الاختصاصية. ومن المفترض بأىّ قارئ لهذا الكتاب الأول أن يتمكن من الإلمام بالدعاوى الرئيسة التى أطلقها سوسور بشأن اللغة الإنسانية، وبما يُعتبر ضربًا من التوسّع المعقول بهذه الدعاوى بحيث تطال الأدب. ولعل الأهم من ذلك هو أن يعرف القارئ تلك المزاعم الرئيسة التى لم يطلقها سوسور، بل وربما كان

سينظر إليها بعين السخف، مع أنها تُنْسَب إليه اليوم على نطاق واسع وتُسْتَخْدَم كأساس للنظرية الأدبية. كما آمل أن يسرى ذلك أيضاً على المواقف الأساسية لرولان بارت، وعلى ذلك الجزء بالغ الصغر الذى ناقشته من أعمال ديريدا، وكذلك على كثير من المفكّرين مثل رومان جاكوبسون، وكلود ليفى شتراوس، وجاك لاكان ممن سأتعرّض لهم باقتضابٍ أشد.

فأطروحتى العامة التى أقدّمها هى التالية: لقد بدأت البنيوية - والتى أعنى بها بصورة أساسية محاولة تطبيق نموذج اللغة البنيوى، الذى ساد فى ألسنية أوائل القرن العشرين، على العلوم الإنسانية عموماً وعلى الأدب بوجه خاص - لقد بدأت بوصفها استراتيجية بحث عقلانى فى أعمال جاكوبسون وآخرين فى أواخر العشرينيات. إلا أن هذه الاستراتيجية انطوت على عيب أساسى، نشأ مما دعوته بـ "البؤس المنطقى" فى نموذج اللغة الأساسى، وهذا العيب هو عدم كفاية هذه الاستراتيجية وقصورها فى تفسير وقائع اللغة ذاتها، فما بالك بوقائع الأدب أو المجتمع. ومع ذلك فقد كانت لا تزال استراتيجية علمية عقلانية حين التقطها ليفى شتراوس فى الأربعينيات، لتُجبرَ فى فرنسا الستينيات على سلوك سبيل المواجهة مع ما دعوته **فلسفة الذات الفرنسية**، وهكذا يكون الفرنسيون هم المسؤولون ليس عن إبداع البنيوية (كما هو شائع فى بريطانيا وأمريكا)، وإنما عن موتها.

أمّا ما بعد البنيويات المتنوعة فهى السلف المباشر للنظرية الأدبية المعاصرة، ويبدو لى أن الكثير منها لاعقلانى فى نزوعه، وينبغى تفسيره بالأحرى بوصفه حركة احتجاج ضد الرأسمالية والعلم والميتافيزيقا الغربية والبطريركية وكل شىء آخر لا يروق لمنظّريها، لا بوصفه نظريات جدية ورصينة فى الأدب أو الثقافة. ولا شك أن هذه المسألة هى مسألة كبيرة وخلافية، وستقتصر عنايتى فى هذا الكتاب على جزء منها وحسب. وبكلام أدقّ فإننى سوف أُعنى بمدى صحة نقد ديريدا لسوسور ومدى سريانه وفعاليته، وبما أدعوه "الصوفيّة النصّية" التى أثارتها أعماله لدى

النقّاد اللاحقين؛ كما أناقش تلك الفلسفة الغربية التى دعوتها "المثالية الألسنية والخطابية"، التى يبدو لى أنّ من الممكن أن نجدها لدى كثير من النقاد الأنجلو - أميركيين فى السبعينيات والثمانينيات، مع أنهم يصفون أنفسهم بالماديين. وهذه الفلسفة، التى تفترض أن اللغة تحوز على قدرات تكاد أن تكون سحرية فى بناء العالم والعقل، غالبًا ما نُسِبَتْ إلى سوسور على نحو يجافى العقل والمنطق. وسوف أحاول فى أحد الفصول الأخيرة من هذا الكتاب أن أبيّن زيف هذا الأمر وتهافته، وأنّ لا علاقة له بسوسور.

ولسوف أشير أيضًا بعض الإشارات الإيجابية البنّاءة سواء فيما يختصّ بالتعامل مع اللغة أو التعامل مع الأدب، فأشير مثلاً إلى أن ثمة اتجاهات لافتة فى البحث والاستقصاء التجريبيين، لا الميتافيزيقيين، تتناول الطريقة التى تُبنى بها المفاهيم المعقدة بواسطة اللغة، والطريقة التى تتكشّف بها لوحة العالم النظامية الأساسية من خلال دراسة بنية الاستعارات الموجودة فى لغة من اللغات، كما أشير إلى أن ثمة إطارًا فلسفيًا أسبق بكثير هو أيضًا أنفع بكثير من النسبيّة المعاصرة فى الدراسة التجريبية لكل من اللغة والأدب على السواء، فهو يتناول بصورة أفضل علاقة اللغة بالفكر؛ ويتناول بصورة أفضل طبيعة الأشياء المعقدة ونصف المادية كأعمال الأدب. بل أشير أيضًا إلى أن ثمة بعض الفضائل ذات القيمة الأدبية فى نظريةٍ وظيفيةٍ موضوعية.

أما الكتاب الثانى فى هذه السلسلة، وعنوانه المؤقّت **نَزْعُ مادية كارل ماركس**، فيناقش الأسس الماركسية التى قامت عليها النظرية الحديثة؛ حيث يدافع عن القيمة الدائمة التى تنطوى عليها العناصر المادية والعلمية فى النظرية الماركسية فيما يتعلّق بالتفسير الثقافى، كما يشير إلى أيلولة بقية تلك النظرية إلى الزوال، بما فى ذلك قسمها الثورى برمّته. ويرى هذا الكتاب أن معظم النظرية الحديثة اليسارية هى مثال لما دعاه ماركس بالمثالية؛ ولذلك فإنه قاصر فكريًا عن تفسير الظواهر، ورجعى موضوعيًا، ومسؤول جزئيًا عن انتصار الحكومات اليمينية، وهنا المفارقة.

ويناقش الكتاب الثالث، الذى أعنونه مؤقتًا بـ **إبعاد فرويد عن العلمية**، الأسس الفرويدية التى قامت عليها النظرية الحديثة؛ حيث يدافع عن القيمة التى تحوزها نظريات فرويدية معينة بوصفها جزءًا من التفسير النفسانى العلمى للظواهر الثقافية؛ ويقف ضد ذاك النزوع إلى إعادة صياغة فرويد بطرائق غير علمية أو موضوعية، سواء كانت إنسانوية، أو هيدغرية، أو لاكانية، أو سواها؛ وضد النزوع إلى رؤية فرويد، ضمن النظرية الأدبية، بوصفه مجرد نصّ آخر يوضع قبالة جميع النصوص الأخرى.

ولقد كتبتُ هذه الكتب لنوعين من الجمهور: أولهما هو الطالب الجامعى والقارئ العام اللذان يرغبان بمعرفة المزاعم التى أطلقتها النظريات البنيوية وبعض النظريات ما بعد البنيوية؛ والثانى هو الاختصاصى المهيأ لتقديم بعض السجالات ضد تلك المزاعم. وآمل ألا تنفر هذه المجموعة الثانية من كتابتى بلغة واضحة، ومن تقديمى تفسيراتٍ داعمة بلغة واضحة أيضًا لأىّ مادة فى الألسنية أو الفلسفة تحتاج إلى هذه التفسيرات الداعمة، ففى بعض الأحيان تجد من يرى أن مجرد الكتابة عن النظرية الحديثة بلغة واضحة هو أمر ينمّ على عجز أساسى عن الإحاطة بأهميتها، وعلى تحيّز إيديولوجى أيضًا. ومن الواضح أننى لا أصدق ذلك، بل أرى فيه ضربًا من التنمّر النخبوى. والحقّ أن النظرية الأدبية هى حزمة من الاختصاصات؛ حيث الألسنيون لا يفهمون الفلاسفة، والفلاسفة لا يفهمون الألسنيين، ولا أحد يفهم جاك لاكان. وما ينبغى علينا فعله هو الانخراط فى محاولات تعاونية كى يفهم واحدنا الآخر، لا فى محاولاتٍ للزعيق بصوتٍ أعلى واحدنا تجاه الآخر.

ولذلك فقد حاولت دائمًا أن أكتب بلغة يفهمها الطالب الجامعى فى السنة الأولى، وإنْ كنت أقدم سجالات فى تاريخ البنيوية، أو فى اللغة والألسنية، أو فى تمثيلات المعنى وواقع الأشياء المجردة كاللغات، والأعمال الأدبية (بل والرياضيات فى إحدى الحالات) مما ينبغى على الاختصاصى أن يحمله على محمل الجدّ. فمن المتاح

للاختصاصى، فى النهاية، أن يترجم هذه السجالات إلى لغة صعبة بما يكفى لأن يفهمها؛ أمّا غير الاختصاصى فلا يتاح له أن يقوم بالترجمة المعاكسة.

ويجد القارئ فى مَدْخِل هذا الكتاب خلاصة له، بشكل مبسَّط إلى حدّ بعيد ومفرط فى عموميته، دون أىّ تفصيلات، أو سجالات داعمة، أو تفسيرات، أو مراجع. فهذه جميعًا تركتُ لها متن الكتاب. كما وضعت أيضًا فى بداية كل فصل خلاصة موجزة للسجال القائم فيه وقائمة قصيرة، فى نهايته، بالكتب التى يمكن للمبتدئ قراءتها.

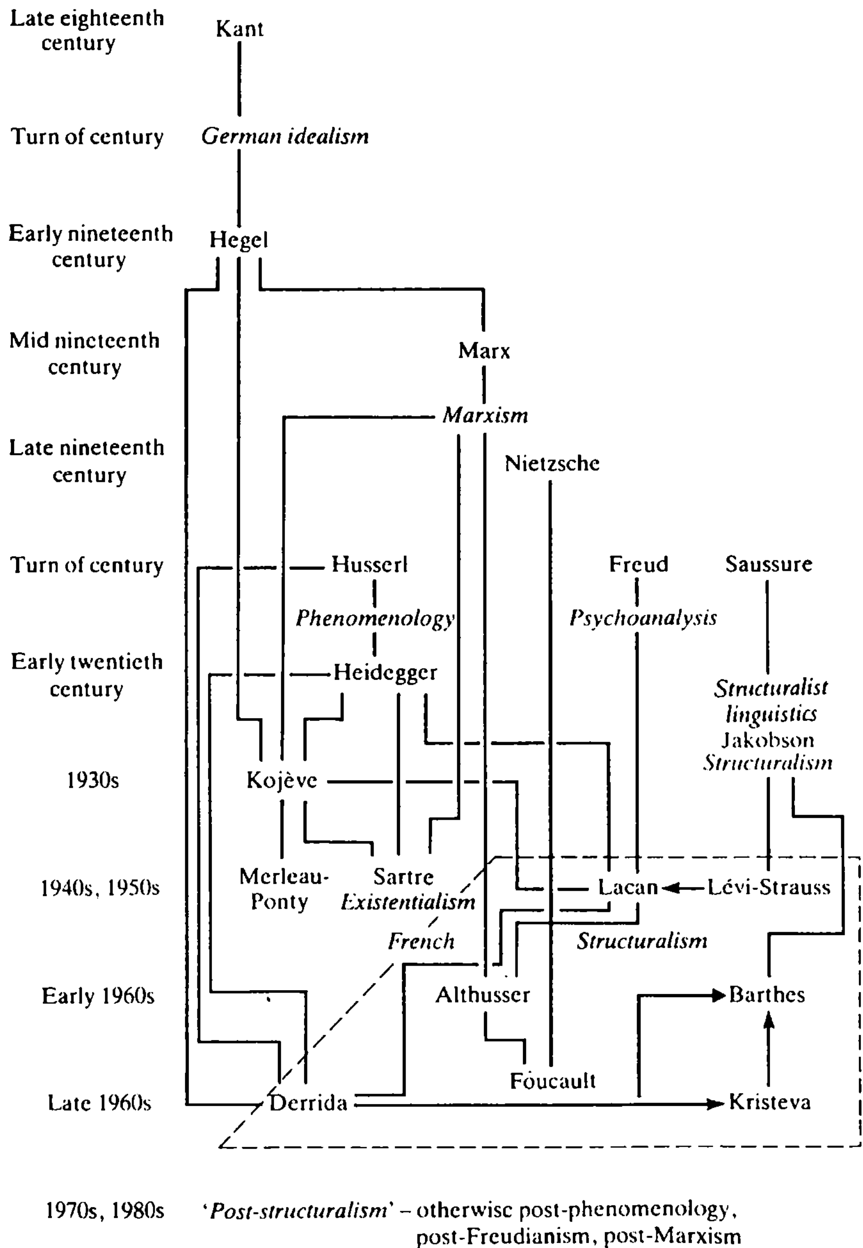
رجال وحركات:

بعض خطوط الصلة بين الأفكار التى تشكّل أساس النظرية الأدبية الحديثة

فى بداية القرن العشرين كانت المثالية الألمانية، والماركسية، وعلم الظاهرات وعلم الظاهرات الوجودى، والتحليل النفسى، والبنيوية القائمة على الألسنية، خمس حركات فكرية منفصلة تمامًا . غير أنها اجتمعت معًا فى فرنسا الخمسينيات والستينيات وارتبطت معًا بعقدة لا سبيل إلى حلها غالبًا ما دُعِيَتْ، على نحوٍ مضلِّل، بالبنيوية الفرنسية.

أما ما يدعى بـ "ما بعد البنيوية" فهو، باعتقادى، ردّ معقّد على إخفاق هذه الحركات الخمس فى التماسك والالتحام ضمن إطار فلسفى واحد ونظرية عامة فى العلوم الإنسانية. وقد جاء هذا الردّ على هيئة سجال يرى أننا لا نستطيع أن نقيم مثل هذه النظريات العامة؛ فهى تدمر ذاتها، ولا توجد إلا من خلال فرض البنية فرضًا وقمع الأصوات المعارضة.

وهذه نظرة يمكن أن تفضى إلى نسبية وانطباعية متطرفتين.


Late eighteenth century
Kant
Turn of century
German idealism
Early nineteenth century
Hegel
Mid nineteenth century
Marx
Marxism
Late nineteenth century
Nietzsche
Turn of century
Husserl
Freud
Saussure
Phenomenology
Psychoanalysis
Early twentieth century
Heidegger
Structuralist linguistics
Jakobson
Structuralism
1930s
Kojève
1940s, 1950s
Merleau-Ponty
Sartre
Existentialism
Lacan
Lévi-Strauss
French
Structuralism
Early 1960s
Althusser
Barthes
Late 1960s
Derrida
Foucault
Kristeva
1970s, 1980s
'Post-structuralism' – otherwise post-phenomenology, post-Freudianism, post-Marxism

مَدْخِل:
من علمٍ اجتماعى إلى صوفيّة نصّية وبالعكس:
عالم النظرية الحديثة

١- أسس النظرية الحديثة لدى ماركس وفرويد وسوسور وبؤس النموذج البنيوى

غريبٌ أمر النظرية الأدبية الحديثة. فلو انطلقنا من المعايير التى تُطَبَّق فى العادة على النظريات العلمية والفلسفية، لكان ما ننتظره من النظريات الأدبية هو أن تأتى كمحاولات توضح الكيفية التى تعمل بها القصائد والمسرحيات والقصص، فتبيّن لماذا تمتلك هذه الأعمال ما تمتلكه من بنى ألسنية معينة، وما هى الآثار النفسيّة التى تخلّفها، وما علاقتها بالمجتمع والتاريخ، كلّ ذلك فى إطار من النقاش العقلانىّ العادىّ الذى يرمى إلى إضفاء نوع من الاتساق الداخلى على هذه النظريات ونوعٍ من الاتساق مع الوقائع والأدلّة. والمدهش، بالنسبة لى على الأقلّ، أنّ كثيراً من النظريات الحديثة ليست كذلك، فهى لا توضح شيئًا أو تضفى معنىً على شىء. وبعبارةٍ أكثر تهذيبًا، فإنّ كثيراً منها لا يعدو أن يكون مرتعًا لمفارقات وتناقضات واعية مقصودة ترمى إلى تحاشى التفسيرات الاختزالية والميكانيكية، وهى تبدو شديدة الغرابة لدى مقارنتها مع علم النفس مثلاً، أو مع الألسنية أو المنطق، فما بالك بالكيمياء أو الفيزياء. بل إنها تُطلِقُ فى بعض الأحيان سهام انتقاداتها الجذرية فى وجه هذه العلوم والإطار العقلانى الذى تصدر عنه، وترى فى هذه العقلانية تعبيراً عن الرأسمالية الغربية، أو الميتافيزيقا

الغـربيـة، أو عن اسم الأب والبطريركـيـة. وهكذا تصـبـح النظرية الأدبيـة نوعًـا من الميتافيزيقا البديلة، أو بديلاً للميتافيزيقا، أو ضـربًا من إيديولوجيا معارضة. وهذا هو السبب فى شعبيتها الواسعة.

وما أرمى إليه فى مشروعى هذا، الذى اخترت عنوانًا له **أسس النظرية الحديثة**، هو أن أتتبّع كيف تطورت هذه النظرية عن طريق نوعٍ من إعادة القراءة الفلسفية لكلٍّ من الماركسية والتحليل النفسى والبنيوية، وكذلك أن أناقش بعض المزاعم التى تطلقها، وأتساءل ما إذا كانت قادرةً على تناول الأدب (أو الميتافيزيقا) على نحوٍ أفضل مما تقوم به النظريات الواقعية، المادية، القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. وأنا أعلم، بالطبع، أنّ معظم المنظّرين سوف يجيبون عن هذا السؤال الأخير بالإيجاب، كما أعلم أنّ ما تتّسم به النظرية الحديثة من تعقيد فلسفى، يتأتّى لها من الاتّكاء على نيتشه وهيدغر وديريدا، يُرى على أنّه واحد من موجبات الاحترام الكبرى التى تتمتّع بها. ولو عقدنا مقارنةً بين الإطار المفاهيمى للناقد التقليدى والإطار المفاهيمى للمنظّرين المحدثين لبدا الإطار الأول نياندرتاليًا[1]، ومجرد مجموعة من الحشرجات الانفعالية الموروثة. وهذا هو السبب فى أنّ المنظّرين المحدثين لا يُبدون كثيرًا من الاهتمام بالاعتراضات الحماسية التى يطلقها النقّاد التقليديون، فما الفائدة من دحض الحشرجة وتفنيدها؟ غير أننى أرى أن النقد الأدبى التقليدى هو نظرية واقعية ومادية رصينة، فى حين أن كثيرًا من النظريات النصّية الحديثة ليس سوى ضرب من الصوفيّة المثالية التى تهدف إلى القفز فوق الإشكاليات الجدّية المطروحة فى الفكر والسياسة.

ولو عبّرتُ عن موقفى باختصار وتحيّز لقلت: إنّ النظرية الأدبية الحديثة التى سأتناولها قد تطورت فى فرنسا خمسينيات القرن العشرين وستينياته من

---

(١) نسبةً إلى وادى النياندرتال قرب دوسيلدورف فى ألمانيا حيث وُجِدَت بقايا هيكل عظمى لإنسان قديم كان يعيش فى الكهوف. (م).

خلال إعادة التفكير بمقولات كارل ماركس وسيغموند فرويد وفرديناند دو سوسور، وأصبحت إيديولوجيا جماعة من المثقفين الهامشيين الواقعين فى مكانٍ ما بين حزب شيوعى ستالينى ضخم وبرجوازية أشدّ ضخامة. كما تطورت هذه النظرية أيضًا فى ظلّ التأثير الفكرى الذى مارسته الفلسفة الفرنسية التى عُنِيَت بالذّات، حيث اتكأت هذه النظرية على أفكار هوسرل وهيدغر وتنازعت مع أفكار ميرلوبونتى وسارتر. وقد استطاعت تحت اسم "البنيوية" المحدود والمضلِّل أن تعقب الوجودية لفترة وجيزة بوصفها مجموعة من الفلسفات الشعبية، ليعقبها بعد انهيار النموذج البنيوى حوالى العام ١٩٦٧ تشكيلة من ما بعد البنيويات التى تمَّ تصديرها إلى المثقفين الهامشيين والمنعزلين فى أصقاع الأرض. ومن هنا أسباب سخطنا واستيائنا الراهنين.

لا شكّ أنّ هذا العرض الموجز يُفرط فى تبسيط مجريات الأمور وما تشتمل عليه من تنّوع وتعقيد. وكلمة "تطورت" التى استخدمتها فى الفقرة السابقة هى أوهى بكثير من أن تلتقط عملية التحويل الخلاّق التى تمّ من خلالها قَلبُ ماركس وفرويد وسوسور إلى نقائضهم، فالمنظّر اليسارىّ الحديث أميَل إلى التأثّر بميشيل فوكو – وبنيتشه تاليًا – منه بكارل ماركس؛ فهو أشدُّ اهتمامًا بتنظير الطريقة التى تنتج بها "القوّةُ" "معرفةً" منه بالصراع الطبقىّ وتأثير الاقتصاد، واللاكانىّ الحديث بعيد كلّ البعد عن روحيّة التوجّه العلمى، الميكانيكى، البيولوجى لدى فرويد، على الرغم من تلك المدرسيّة الزائدة التى يبديها فى استخدامه مقالات فرويد الأصلية. أمّا سوسور الحقيقى فقد اختفى تمامًا خلف فيلسوف اللغة المثالى وتمّت إعادة بنائه بحيث يخدم الأغراض التى وضعتها جماعة **Tel Quel** وجاك ديريدا نصب أعينهم.

غير أنَّ هذه الأصول العظيمة لم تتراجع إلى الخلف وتصبح من الماضى على الرغم من عملية التحويل التى خضعت لها. وإحدى السمات التى ميّزت النظرية الحديثة أنّ المسهمين الأساسيين فيها، مثل جاك لاكان فى التحليل النفسى، ولوى ألتوسر فى

الماركسية، وجاك ديريدا فى اللا – نظرية النصّية، قد نزعوا إلى الاكتفاء بكونهم شرّاحًا ومعلّقين. وهكذا أعادوا قراءة النصوص المقدسة بدلاً من أن ينقضوها فظلّت المقولات الأصلية للماركسية والتحليل النفسى والألسنية تطلّ برأسها من النظريات الحديثة لتقلب استنتاجاتنا رأسًا على عقب، وظلّت أشباح ماركس وفرويد وسوسور ترتاد النظرية الحديثة قائلةً: "لم أقصد هذا قطّ!" فحين يصف منظّر حديث نفسه بأنّه مادىّ، يصرخ شبح ماركس حانقًا: "كنتُ أتحدّث عن الاقتصاد". وحين يقدّم لاكانىّ حديث عرضًا للتحليل النفسى، يعبّر شبح فرويد عن احتجاجه قائلاً: "هذا هذر لا علاقة له بالعلم". وكلّما قرأت كتاب ديريدا فى **علم الكتابة**، أسمع شبح سوسور وهو يصرخ: "كاذب!".

ولقد وطّدتُ عزمى فى هذا الكتاب على تقديم نوع من الدفاع عن كلّ من ماركس وفرويد وسوسور ضد أتباعهم المحدثين، فنظريات هؤلاء الثلاثة لها فضائلها العظيمة، على الرغم من عيوبها الكبيرة، ولا يمكن لنا أن نستغنى عنهم إذا ما أردنا إقامة نظرية أدبية قادرة على التفسير حقًّا. غير أنّ هذه الفضائل قد هُدِرَت فى سياق تطور النظرية الأدبية الحديثة كيما يتمّ البناء على العيوب ونقاط الضعف. وكان ذلك عاقبةً لإهدار النظرية الأدبية الحديثة ذاك الهدف المتمثّل فى تقديم تفسيرات وشروح لكيفية عمل الأدب والاستعاضة عن ذلك بمطامح إيديولوجية عريضة وغائمة ورافضة، وبانتقادات للرأسمالية والميتافيزيقا الغربية والبطريركية ولإمكانية القراءة ذاتها، فالنظرية الأدبية تسحب البساط من تحت أقدامنا فى كلّ مجال من مجالات الحياة، وهذا ما يولّد إحساسًا مدوِّخًا بل ولذيذًا حين نعتاد عليه، غير أنّها لا تفسّر شيئًا.

لقد تقاسم كلّ من ماركس وفرويد وسوسور شيئًا مهمًا هو اعتقاد ثلاثتهم أنهم علميون. فماركس كان يرى أنه قد وضع أساسًا علميًا للاشتراكية؛ وكان فرويد يرى أنّه فعل الشىء ذاته بالنسبة لعلم النفس؛ أمّا سوسور فحاول أنّ يضع أساسًا علميًا

لدراسة اللغة، أو لدراسة الدواليل[1] بوجه أعمّ. وهذا المقصد العلمى هو الشىء الأساسى الذى ضاع فى سياق تطور النظرية الحديثة انطلاقًا من أعمال هؤلاء المفكّرين الثلاثة، وكان ذلك حوالى العام ١٩٦٧، وبدا الأمر كما لو أنّ من المتّفق عليه أننا يجب أن نتخلّى عن كلّ أمل بقيام نظريات علمية فى الثقافة، وكذلك عن أىّ محاولة ترمى إلى تحقيق ذلك. ومع أنّ أحدًا لم يقدّم أسسًا ومبررات كافية لوجهة النظر هذه، فإنها نبعت بصورة تكاد أن تكون طبيعية من أهداف "ثورية" أو علاجية معينة، أو من سيادة فلسفات معينة، كفلسفة هيدغر على سبيل المثال. و لقد عبّر وولتر بايميل عن ذلك تعبيرًا محكمًا فى كتابه **مارتن هيدغر** (١٩٧٣)؛ حيث قال: "ربما كان من الأسلم أن نحتفظ بمصطلح "التفسير" للإشارة إلى النشاط الرامى إلى التقاط السيرورات الطبيعية وفهمها"، فهو يعترض اعتراضًا مبدئيًا على فكرة وجود نظرية تفسيرية تُستَخدَم فى مجال الكائنات البشرية؛ وهو اعتراض لا يخلو منه كثير من الأعمال الحديثة وغالبًا ما يُعبّر عنه على مستوىً نظرىّ رفيع. أما من جهتى، فإننى أجده اعتراضًا خرافيًا فى جوهره، وبقيّة باقية من رؤية للعالم سابقة على العلم.

وأنا أفترض فى هذا الكتاب أنّ من بين ما نريد للنظرية الأدبية أن تقوم به هو أن تقدّم لنا تفسيرات علمية للأدب بوصفه ظاهرة من ظواهر هذا العالم؛ وألاّ تكون هذه التفسيرات عراقيل تقف فى وجه فهمنا للأعمال الأدبية بل تساعدنا فى ذلك فعلاً. وأنا لا أعتبر أنّ هذا الأمر حاصل عمليًا فآخذه بوصفه مسلّمة أو بداهة، بل أساجل فى هذا الشأن فى مواضع محددة من هذا الكتاب، كما أساجل أيضًا بشأن

(١) الدواليل، جمع دالول sign. فبخلاف ما هو شائع، لم أضع كلمة "علامة" أو "إشارة" مقابل الكلمة الإنجليزية sign، بل تعاملت معها ومع اشتقاقاتها على النحو التالى:

Sign دالول، فهو كما تقول النظرية الألسنية اجتماع الدالّ signifier والمدلول signified. أمّا signi- fi cance و signification فهما دلالة وتدليل على التوالى. وكل ذلك فى محاولة للمحافظة على الجذر المشترك بين هذه الكلمات، وكذلك للاحتفاظ بكلمة "علامة" كمقابل للكلمة الإنجليزية mark (م).

عناصر معينة أساسية فى أعمال ماركس وفرويد وسوسور معتبراً أنها تلعب دوراً جوهرياً فى التفسير الثقافى، وإن يكن بشكل متغيّر وعصرىّ، فلا نستطيع العمل من دونها.

والعنصر الأساسى فى نظرية ماركس، كما أرى، هو ماديته التاريخية؛ أى تلك اللوحة التى رسمها للمجتمع البشرى بوصفه قائماً على قوى وعلاقات الإنتاج، أى على الكيفية التى يتمّ بها إنتاج الأشياء المادية ومَنْ يتحكّم بذلك ويسيطر عليه، وهذا ما يفضى بنا إلى رؤية الثقافة الرفيعة بوصفها انعكاساً للسيرورات الاقتصادية، وجزءاً مكمِّلاً لها فى الوقت ذاته، كما يسوقنا إلى تحليل النتاجات الثقافية تبعاً للضوء الذى تلقيه على هذه السيرورات. وقناعتى أنّ من غير الممكن العمل من دون هذا الأسلوب فى التفسير والأسلوب الذى يلائمه فى التحليل، فنحن بحاجة إلى نظرية ماركس المادية التاريخية حتى لو رفضنا وجهات نظره فى الثورة ورأينا فيها ضرباً من الهراء الرومانسى. (ولقد صار أمراً نمطياً مألوفاً أن يكون اليسار بعيداً عن هذه المادية التاريخية، محتفظاً بعاطفة لا أساس لها تجاه لغة الثورات الخيالية. و"المادىّ" الحديث هو فى الغالب شخص يعتقد أنّ الصراع الطبقى هو صراع من أجل التحكّم بإنتاج معانى جديدة للنصوص الأدبية. وهذا ما سأحاول أن أستقصيه فى المجلد الثانى من مشروعى هذا وعنوانه **نزع ماديّة كارل ماركس**).

والعنصر الأساسى فى النظرية الفرويدية هو تبيانها آثار اللاوعى الدينامية؛ أى الطريقة التى تنبثق بها السيرورات المكبوتة فى اللاوعى وقد تحولت وارتدت أشكالاً تتراوح بين العُصاب وزلاّت اللسان والأحلام. ويمكن لهذا العنصر الأساسى فى نظرية فرويد أن يفضى بنا إلى تفسير الإنتاج الأدبى والاستجابة الأدبية بوصفهما نتاجاً لسيرورات مشابهة. ومع أنّ هذا التطبيق يقع بين أقدم التطبيقات الأدبية لهذه النظرية، فإنه يبدو لى ضرورياً تماماً إن كنّا نبحث عن تفسيرات علميّة للظواهر الثقافية.

لابدّ أنّ بعض النقّاد سيردّون على مثل هذا الكلام قائلين: "إنّ التفسير العلمى لا يهمّنا فى شىء، فهو تفسير مُبْتَسَر وجاف، ما يهمّنا هو التأويلات التى يمكن أن تخضع لها النصوص، فهى خصبة ومثيرة. وغايتنا هى غاية تأويلية وليست علمية". غير أنّ هذا الردّ قاصر لا يفى بالغرض، فنحن لا نجد لدى ماركس، أو فرويد، أى تضارب بين البحث عن التفسير والبحث عن التحليل الثقافى أو النصّى، بل نجد، على العكس، أنّ هذين النوعين من البحث يعزّز واحدهما الآخر، فوجود تفسير للإنتاج الأدبى فى علاقته بالسيرروات اللاواعية هو ما يبرر لنا تحليل أعمال معينة من حيث محتوياتها اللاواعية.

غير أنّ الميل السائد اليوم هو الابتعاد عن التحليل النفسى العلمى باتجاه نمط إنسانوىّ، أو ظاهراتى، أو وجودى، أو لاكانى. والنقّاد المُحْدَثون لا يرون أنّ فرويد أو لاكان يقدّمان نظريات تفسيرية، بل مجرد نصوص توضع قبالة النصوص الأدبية وبالتعارض معها، الأمر الذى يدفع المرء إلى طرح السؤال: "ما الهدف النظرى الذى نتوخّاه من وضع مجموعة اعتباطية من النصوص، التى حدث أنّ فرويد كان قد كتبها، قبالة مجموعة اعتباطية من النصوص التى حدث أن دعوناها أدبًا؟" يبدو أنّ الهدف هو مقارعة فكرة "النظرية" ذاتها فى هذا الميدان، وهى مقارعة سوف أتفحّصها فى المجلد الثالث من مشروعى وعنوانه **إبعاد فرويد عن العلمية**.

أمّا العنصر الأساسى فى نظرية سوسور، الذى يمثّل الشخصية الرئيسة فى مجلدى الأول هذا، فهو تصوره اللّغة بوصفها نظامًا بنيويًا يشكّل أساسًا لكلّ استخدام لغوىّ، أو لكلّ كلام، سواء كان نطقًا أم كتابة. وثمّة عنصر ثانٍ هو العلاقة الاعتباطية فى جوهرها بين أصوات اللغة والمفاهيم التى تعبّر عنها هذه الأصوات (أى واقعة عدم وجود ماهو خنزيرىّ فى كلمة "خنزير"، على سبيل المثال). وهذا ما يدعوه سوسور "اعتباطية الدالول"، فضلاً عن عناصر أخرى تشتمل على التمييز بين الدراسة التاريخية **(أو التزمنية)** للّغة وتبدّلها والدراسة **(التزامنية)** لبنيتها الداخلية فى لحظة مجدودة؛ والتمييز بين **المحور التركيبى** للّغة، وهو المحور الذى تتمّ بواسطته سلْسَلَةُ

الدواليل مع بعضها بعضاً، وما يدعوه سوسور **محور التداعي**، الذى يستدعى بواسطته كلّ دالول دواليل أخرى كثيرة ليست حاضرةً؛ والتمييز بين نظامى التقابل بين الأصوات و التقابل بين المفاهيم، الأمر الذى يساعد على الحدّ من اعتباطية الدالول. ولقد مارس هذا النموذج السوسورى فى دراسة اللغة تأثيراً هائلاً على ألسنية النصف الأول من القرن العشرين، وظلّ يمارس بعض التأثير حتى منتصف الخمسينيات، حين أفسحت النماذج البنيوية فى المكان لقواعد شومسكى التوليدية.

من الواضح الآن، بل ومنذ الأربعينيات بالنسبة لجاكوبسون، أنّ ثمة نقاط ضعف جوهرية فى نموذج اللغة السوسورى؛ وهى نقاط ضعف تبلغ من الشدّة ما يكفى للقول، بمجرد إلقاء نظرة سريعة على ذلك النموذج، إنّه عاجز منطقياً عن تقديم نظرية وافية فى اللغات البشرية، وأنا أدعو هذا النوع من نقاط الضعف الجوهرية **"بؤساً منطقيّاً"**. وهذا البؤس المنطقى هو الذى جعل من المستحيل على نموذج اللغة البنيوى أن يفى بالغرض فى الميادين الأخرى، كالأنثروبولوجيا، والتحليل النفسى، وغيرهما من الميادين التى تمّ استخدام هذا النموذج فيها، خاصةً فى فرنسا. وتتمثّل نقاط الضعف هذه فى أنّ النموذج السوسورى لا يشتمل على تصورٍ وافٍ للنحو أو التركيب؛ وفى أنّ فكرته عن المقولة الأساسية فى هذا النموذج، وهى الدالول، فكرة مضطربة مشوَّشة؛ والأهمّ من كلّ هذا هو تصور هذا النموذج بوصفه "نظامًا من التقابلات المحضة دون أىّ حدود إيجابية ثابتة"، فلا يكون لدالّ معين كالصوت "cat" أى معنى إلا بتقابله مع دوال أخرى كالصوت "dog"، وكأننا نشطر حقلاً مفاهيمياً مبهماً من الـ cogs إلى cats و dogs إذْ نملك دوالَّ لها. لا شكّ أنّ هذه النظرية تبدو لبعضهم جذّابة، غير أنّ من السهل أن نبيّن أنها مستحيلة منطقياً بالنسبة لأى نظام عمليّ من الدواليل.

ويمكن أن نبيّن أن النموذج البنيوى لا يستطيع أن يقدّم على مستوى التركيب أو النحو تعليلاً للعلاقة بين الجمل المبنيّة للمعلوم والجمل المبنية للمجهول، أو للعلاقة بين صيغ الاستفهام والإجابات الموافقة لها؛ وهو لا يستطيع على المستوى الدلالىّ أن

يقدّم تعليلاً لمعنى كلمات بسيطة مثل aunt و uncle، وأنا أدعو هذا القصور "بؤس النظرية البنيوية المنطقى"، أو "بؤس البنيوية" باختصار. والحقيقة أنّ منظرىّ الأدب الراديكاليين قد نزعوا إلى رفض الأجزاء الأساسية الضرورية فى النظرية البنيوية، كالتمييز بين اللسان والكلام، وحاولوا البناء على عناصر من السهل أن نثبت فسادها، كفكرة اللغة بوصفها نظامًا من التقابلات المحضة، كما وضعوا تحت طائلة الشكّ الفكرة الأساسية لدى سوسور والتى مفادها وجود "علم" للّغة.

٢- تطور الحركة البنيوية وأفولها

ما أحاول أن أبيّنه فى هذا الكتاب هو أنّ البنيوية كانت استراتيجية بحث عقلانى، لكنها تصدّعت وفقدت ميزتها هذه بسبب قصورها وعيوبها المنطقية المتعلّقة بنموذج اللغة البنيوى، فما أدعوه "بؤس البنيوية" جعلها عاجزة فى النهاية عن تناول اللغة البشرية تناولاً وافيًا، فما بالك بتقديم نموذج وافٍ للعلوم الإنسانية أو النظرية الأدبية، فى حين أنّ نموذجًا شكليًا وافيًا، مثل النموذج التوليدى - التحويلى للّغة، أو نموذجًا أكثر ملاءمةً للمجتمع أو العقل، قد يكون مفيدًا حقًّا. غير أننى لا أريد هنا أن أُطلق أحكامًا أىّ أحكام، وآخر ما أريد أن أفعله هو أن أتوصّل إلى استنتاجات معينة من عدم قابلية البرنامج البنيوى أو النظريات العلمية [القائمة][١] فى الثقافة للتطبيق.

وبالمقابل، فإنّ ما بعد البنيويات العديدة لم تَخْلُ يومًا من عناصر من اللاعقلانية، والتناقض الفاقع، والصوفيّة النصّية، والمثالية الألسنية، واليسارية الطفولية بالمعنى اللينينى لهذه العبارة[٢]، مع أنّ ذلك ليس سوى جانب وحسب من قصتهم. كما

(١) كل ما هو ضمن قوسين من هذا النوع [ ] إضافة للمترجم.(م)

(٢) إشارة إلى كتاب لينين اليسارية الطفولية مرض فى الشيوعية.(م)

أنّ بؤس النموذج اللغوى الذى يتبنّونه فى بعض الأحيان ليس سوى الأبسط من بين عيوبهم، ولذلك فإنّ انتقادى لكلّ من البنيوية وما بعد البنيويات العديدة يقوم على أسس مختلفة؛ فأرى أنّ الأولى يمكن إصلاحها وتحويلها إلى برنامج بحث علمي، فى حين تبقى الثانية مجرد إيماءات فلسفية محضة. ويمكن للقارئ أن يجد أدناه ما يبرر هذا العرض المقتضب السريع، كما يجد عرضًا مفصّلاً ومدعمًا بالحجج فى متن هذا الكتاب.

إنّ أول غاية أتوخّاها من هذا الكتاب هى أن أناقش التيار الفكرى الذى انطلق من سوسور، أى تلك الحركة التى يمكن أن نطلق عليها اسم **البنيوية السيميولوجية**، حيث يمكن أن نعرّف البنيوية هنا بأنها محاولة تطبيق نموذج اللغة البنيوى الذى قدّمه سوسور وآخرون فى بداية القرن العشرين على العلوم الإنسانية بوجه عام. أمّا **السيميولوجيا**، أو **السيميائية**، فهى علم الدواليل المُفْتَرَض الذى يمكن أن يطال من حيث المبدأ كامل الثقافة الإنسانية، بقدر ما تُرى هذا الأخيرة بوصفها قائمة على تبادل المعانى. وليس ثمّة تطابق بين البنيوية والسيميولوجيا؛ فمن الممكن أن تقوم نظرية للدواليل على غير النموذج البنيوى للّغة، إلاّ أنّ البنيوية والسيميولوجيا تشابكتا، ولذلك كان من المناسب أن نطلق اسم البنيوية السيميولوجية على علم الدواليل المرتكز على نموذج اللغة البنيوى والذى يشكّل الموضوع الأساسى فى هذا الكتاب.

ففى الفصل الأول سأبدأ بعرض النموذج اللغوى كما قدّمه سوسور، فما أخشاه هو أنّ تعليم سوسور فى كثير من أقسام الأدب اليوم هو تعليم لا يمكن التعويل عليه. فالنّص الأصلى لسوسور **محاضرات فى الألسنية العامة** لا يُقرَأ فى الغالب، سواء بالفرنسية أو الإنجليزية [فما بالك بالعربية]، أمّا المصادر الثانوية المستخدمة فتعود إلى مواقف سوسور حوالى عام ١٩١٠، وهى عمليًا مواقف تمّ اختراعها فى باريس فى خمسينيات القرن العشرين وستينياته. ومعنى هذا أننا أمام عملية تشويه لتاريخ الأفكار. وسبب ذلك، كما أرى، هو العداء المستحكم تجاه علم الألسنية ذاته وتجاه أىّ مقاربة للّغة علمية أو تجريبية، وهو موقف يمكن أن نجده لدى عدد كبير من النقّاد

يتراوحون من أتباع ليفيس وحتى ما بعد الماركسيين، ممن يفضّلون تناول اللغة من وجهة نظر ت. س. إليوت، أو مالارميه، أو هيدغر، أو لاكان، لا من وجهة نظر بلومفيلد، أو شومسكى؛ ويقدّمون قراءةً لسوسور تجعله أقرب إلى مجموعة الأسماء الأولى منه إلى الثانية. ولذا فقد عُنيتُ فى الفصل الأول من هذا الكتاب بسوسور الحقيقى وأرجأت تناول سوسور المُعدَّل والفلسفة المثالية الألسنية التى يُقْسَر سوسور على دعمها ومساندتها إلى مرحلة لاحقة فى هذا الكتاب.

وكما هو الحال بالنسبة لنظريات ماركس وفرويد التى تشتمل على عناصر صائبة تشكّل جزءًا جوهريًا فى أىّ علم اجتماع أو علم نفس علميين، فإنّ هنالك أيضًا عناصر صائبة فى النموذج البنيوى الذى وضعه سوسور للّغة البشرية لا يمكن لأىّ ألسنية عليمة أن تستغنى عنها أو تتجاهلها، فمثل هذه الألسنية الأخيرة لا يمكن أن تقوم إن لم تمتلك مفاهيم تكافئ فى وظيفتها مفاهيم **اللسان والكلام**، أو الدراسة التزامنية والدراسة التزمنية، أو ما دعاه سوسور بالمحور التركيبى ومحور التداعى فى اللغة، على الرغم من ضرورة مراجعة مثل هذه المفاهيم، خاصة المفهومين الأخيرين. ولعلّ من غير الممكن أيضًا قيام مثل هذه الألسنية دون مفهوم **الفونيم**، وهو مفهوم سوسورى فى الحقيقة على الرغم من المحاولات الجارية لخطفه منه.

وبالمقابل، فإنَّ من الممكن قيام هذه الألسنية العلمية دون مفهوم الدالول، الذى يتألّف من دالّ ومدلول، فعلى الرغم من أن هذا المفهوم هو الإسهام الأكبر بين إسهامات سوسور، فإنه مقولة بالغة التشوّش والاضطراب، ولم يلعب سوى دور ضئيل فى الألسنية الأنجلو - أميركية بخلاف دوره الكبير فى ألسنية بقية القارة الأوروبية. وقناعتى الشخصية أنّ ثمة ضرورة للتخلّص من هذا المفهوم ووضعه جانبًا.

وكان سوسور نفسه قد أشار فى مفهومه الخاص بالسيميولوجيا إلى إمكانية التوسّع فى نموذجه اللغوى بحيث يطال ميادين أخرى كالأدب والأساطير؛ وهى إشارة أرى أنها كانت فى حينها استراتيجية بحث ملموس، مهما بدت اليوم نافلةً وبلا طائل.

كما أَمِلَ بعض الألسنيين، ومن بينهم جاكوبسون وتينيانوف عام ١٩٢٨، أن يتمّ التوسّع فى مفهوم **اللسان** بحيث يطال الأدب وتُتاح إمكانية الكشف عن القوانين التزمنية والتزامنية فى النصوص الأدبية. ولا شكّ أن **مدرسة براغ البنيوية** فى ثلاثينيات القرن العشرين كانت واحدة من المدارس النظرية الكبرى فى هذا القرن، ولذلك كان لابدّ من التطرّق إليها ولو باختصار فى الفصل الثانى من هذا الكتاب، جنبًا إلى جنب مع بعض التطورات التى طرأت على النموذج البنيوى للّغة فى العشرينيات والثلاثينيات ممّا وصفه جاكوبسون عام ١٩٤٢.

ولقد أضحت البنيوية فرنسيةً عندما التحق الأنثروبولوجى الفرنسى كلود ليفى شتراوس بمحاضرات رومان جاكوبسون الألسنية عام ١٩٤٢ وتأثّر بها تأثّرًا شديدًا لدرجة أنه قضى معظم الأربعينيات وهو يحاول جعل الأنثروبولوجيا علميةً بصياغتها على غرار الألسنية البنيوية. أمّا التحليل النفسى الفرنسى، الذى تمّت فيه قراءة فرويد من قبَل جاك لاكان بطرائق هيغلية وهيدغرية، فقد التقط بعض المصطلحات السوسورية عام ١٩٥٣؛ وهذه، باعتقادى، هى حدود بنيوية لاكان التى لم تمضِ قطّ إلى أبعد من ذلك. وقد شَهِدَت الستينيات شخصيات أخرى شهيرة، كالمنظّر الماركسى لوى ألتوسر ومؤرّخ الأفكار ميشيل فوكو، وُصِفَتْ بأنها "بنيوية" دون أن تكون قد تأثّرت أيّما تأثر بالألسنية البنيوية. ففى هذه المرحلة صارت صفة "البنيوىّ " لصاقة صحفية وفقدت معناها الدقيق الذى يكون لها لدى الحديث عن "الألسنية البنيوية". وقد جعل كل ذلك من هذه المرحلة مرحلة تشوّش واختلاط سأحاول أن ألقى عليه بعض الضوء فى الفصل الثالث.

ومن الأحداث اللافتة فى هذه المرحلة محاولة إزاحة بعض الفلسفات التى حاولت تناول العالم الإنسانى، كوجودية سارتر، والاستعاضة عنها بفلسفة "بنيوية" علمية صارمة تتكئ على أنثروبولوجيا ليفى شتراوس، والتحليل النفسى اللاكانى، وإعادة قراءة ألتوسر للماركسية وما إلى ذلك. وتتمثّل الفكرة العامة لهذه المحاولة بالقول إنّ الذات الإنسانية لم تعد شيئًا متماسكًا وأساسيًا ومحوريًا، كما

يفترض الإنسانويون، وإنما هى نتاج أو أثر جانبى لـ "بنى" تدرسها هذه الفروع، ولذلك كان من الضرورى إعادة النظر بسوسور، أو إعادة بنائه بالأحرى، بوصفه فيلسوف لغة، والتشديد على الجانب الأضعف، والقاصر منطقيًا، فى نموذجه اللغوى، ألا وهو رؤيته اللغة كنظام من التقابلات المحضة، وهكذا صار من الممكن أن نجد لدى سوسور، وكما يشير جوناثان كوللر، أدلة على اللاوعى أفضل من تلك التى نجدها لدى فرويد. وصار سوسور ذلك الفيلسوف المُتَخَيَّل الذى يدافع عن الطبعة اللاكانية من اللاوعى الفرويدى، وهى طبعة بُنِيَتْ على غرارٍ ألسنىّ وخضعت لكثير من التنقيح والمراجعة (انظر الفصل الثالث).

بيد أنّ هذا المشروع البنيوى السامق لم يلبث أن تهاوى بسرعة مذهلة، فمع عام ١٩٦٨ صار من العسير أن تجد من يعتقد بإمكانية وجود نظرية بنيوية فى الذات الإنسانية. كما جاء جاك ديريدا ليطلق سهام نقده على هذا المشروع؛ وهو نقد سوف أتطرق إلى جانبه المتعلّق بكلود ليفى شتراوس. ولما كان سوسور المُحَسَّن قد أصبح فى تلك الفترة عماد المشروع البنيوى فإنّ نقد ديريدا قد طاله أيضًا. وإذا ما اتفقنا على أنّ المشروع البنيوى قد انهار فعلاً فى عام ١٩٦٧، فهذا يعنى أنّ المرحلة الفرنسية من مراحل البنيوية كانت قصيرة فعلاً، وإنْ كنّا نجد من لم يتخلّوا عن لصاقة "البنيوى"، وكذلك من تابعوا الكتابة ضمن هذا الإطار أو النموذج الفكرى. ولعلّ ليفى شتراوس أن يكون الأهمّ بين هؤلاء على الرغم من تخلّيه عن دعاويه العلمية فى السبعينيات (انظر الفصل الثالث).

ويُعَدُّ رولان بارت أهمّ ناقد أدبىّ بنيوى وواحداً من أهمّ النقّاد فى فرنسا المعاصرة، فضلاً عن كونه واحداً من مؤسسى السيميولوجيا الفرنسية. وإذا ما ألقينا نظرة على المسار العام الذى قطعه رولان بارت فإننا نقع على رجل بدأ حياته ناقداً أدبيًا وكاتبًا فى الصحافة الثقافية ومنظّرًا تقليديًا، دون أىّ معرفة بالألسنية؛ وما إن قرأ سوسور وغيره من الألسنيين حتى انهمك فى استقصاءات تجريبية فى السيميولوجيا البنيوية، كاستقصاء لغة مجلات الأزياء على سبيل المثال، ساعيًا خلف

ما وصفه فى مرحلة لاحقة بـ"حلم العلمية"؛ ليتوصّل بعد ذلك، بتأثير من ديريدا وكريستيفا وغيرهما، إلى إنكار الهدف العلمي ورفضه والسخرية منه ميمّمًا صوب نزعة شخصية جداً من العناية بالآداب الجميلة[١] وصوب صوفيّة نصّية ترفض كلّ أشكال البحث التجريبى المنظّم. ومع أنّ مصطلح "ما بعد البنيوية" الذى طلعت به الصحافة ليس له معنى متّسق ومطّرد، إلاّ أنّ من الواجب إطلاقه على رولان بارت على الأقلّ؛ فقد دعا نفسه بنيوياً ذات مرّة ثم انتقل لاحقًا إلى ما هو أبعد من ذلك (انظر الفصل الرابع).

ولقد صدّرت فرنسا كلاً من "البنيوية" و"ما بعد البنيوية" على متن السفينة ذاتها إلى كلّ من بريطانيا وأمريكا فى الستينيات فلم تنفصلا منذ ذلك الحين على الرغم من خصائصهما المتعارضة تمامًا. ومع أن اسم جاك ديريدا هو الاسم الذى يخطر على معظم الأذهان أمام مصطلح "ما بعد البنيوية"، فإن هذا المصطلح لا يناسب ديريدا، فهو لم يكن بنيوياً فى أى يوم من الأيام، وعلاقته بالبنيوية كانت على الدوام علاقة نقدية ومن الخارج. وحقيقة ديريدا هى أنه ما بعد ظاهراتى، أى أنه فيلسوف قدّم منهجًا فعّالاً فى النقد الداخلى من ضمن التقليد أو التراث الفلسفى الفرعى الذى يشكّل فيه الذروة كلّ من إدموند هوسرل ومارتن هيدغر، ويمثّل هذا المنهج طريقة فى قراءة النصوص يبدو لى أنها تُفلِح بسهولة زائدة فى وضع يدها على "ميتافيزيقا الحضور" التى تزحف فى كلّ مكان من هذه النصوص التى قد لا تكون فلسفية بالضرورة. ولا شكّ أن ديريدا قد وضع يده على "ميتافيزيقا الحضور" هذه عند سوسور الجديد المُحَسَّن، مثبتًا بذلك أن البنيوية وعلم الظاهرات هما ثمرة الشجرة ذاتها. وهذا ما سنأتى إليه فى الفصل الخامس.

---

(١) الآداب الجميلة، belles lettres، ظهر هذا المصطلح فى فرنسا ١٥٣٨، ومن الضرورى النظر إليه فى بعده الإجتماعى ـ التاريخى، والبعد عن إعطائه صبغة مطلقة. فهو يميز "الأدب" الذى ظهر مع صعود البرجوازية الفرنسية، والمطابق للقواعد اللغوية والنحوية والكتابية التى خصّت بها هذه البرجوازية طرائقها التعبيرية، وهو بالتالى يعزل ما لا يخضع لقوانينه ومقتضياته.(م).

و"تفكيك" ديريدا هو ممارسة فلسفية يتمّ فيها تفحّص الخصائص البلاغية الموجودة فى النصوص - كالحدود الدقيقة والاستعارات المُسْتَخْدَمَة - وتبيان أنها تقوّض معانى النصوص ومرجعياتها المقرّرة، وهو تبيان غالبًا ما يتمّ بواسطة تقنيات بلاغية تشبه تلك التى نجدها فى الكتابة الحداثية. والحق أنّ الفلاسفة قد انقسموا حيال هذه التقنية التفكيكية؛ فبعضهم يحسبها نوعًا من جواز المرور الذى يفسح فى المجال لسجالات رديئة وعرضٍ بلاغى للعضلات، أمّا بعضهم الآخر فمأخوذ بها تمامًا، ويرى فيها ذلك المنهج الذى يمكن بواسطته إعادة تقويم تاريخ الفلسفة بأكمله. غير أنّ عنايتى بهذه التقنية ستكون عناية محدودة؛ حيث سأنتقد واحدةً أو اثنتين من أطروحاتها، هى تلك التى تتعلق بسوسور. والحقيقة أنّ نقّاد الأدب، فى أميركا بوجه خاص، يتبنّون على نحو متزايد منهج ديريدا التفكيكى، غير أنّ ثمراته لديهم تقتصر، كما هو الحال لدى بارت، على صوفيّة نصّية جائرة لا تتوافق مع الصرامة التى ميّزت فلسفة ديريدا فى البداية وإن كانت تتوافق مع ممارساته الكتابية المنفلتة المتهورة اللاحقة.

٣- الفلسفة الألسنية الجديدة فى السبعينيات

بحلول السبعينيات كان **النقد الجديد** فى بريطانيا قد تحول إلى ضربٍ من الأرثوذكسية الراديكالية لعلّ خير ما يمثّل لها هو كتيّب **اللغة والمادّية** لكوارد وإليس. فقد اجتمع فى هذا الكتيّب كلّ من رولان بارت، ولوى ألتوسر، وجاك لاكان، وجوليا كريستيفا، وجاك ديريدا لكى يقدّموا برنامج عمل الثورة الجديدة الرامية إلى إنتاج ذات إنسانية ثورية عن طريق ثورة الكلمة، كما أَضَفْتُ أيضًا، بغية التمثيل لهذه الفترة، أشياء من طونى بينيت وكريستيفا، علمًا أن هنالك آلاف الأمثلة الأخرى، ذلك أننا نتكلّم هنا على مرحلة أضحت فيها ما بعد البنيوية الراديكالية سياسيًا هى اللهجة الدارجة.

كانت قمّة الفضيلة فى تلك الفترة أن تكون منظّرًا أدبيًا يؤمن بأنّ الإطاحة الفورية بالرأسمالية ليست مشروعًا منافيًا للعقل أو سخيفًا، أمّا أن تعرف الألسنية، أىّ ألسنية، فكان نوعًا من الجحيم المضحك، ذلك أنّ فلسفةً للّغةِ مثاليةً سخيفةً كانت قد حلّت فى القلب من النظرية الجديدة، وسوف أدعو هذه الفلسفة مثاليةً ألسنية أو خطابية، إذ يبدو أن زعمها الأساسى هو عدم وجود أىّ واقع مستقل عن اللغة؛ فالواقع، واقعنا، ألسنى برمته؛ ومفاهيمنا عنه تحددها لغتنا، أو أنها نتاج لهذه اللغة. ولقد شاعت مثل هذه المقولات فى فكر القرن العشرين وتمّ الاقتناع بها بعيدًا عن أىّ حسّ نقدى، كما لو أنها وحى جديد غنىّ عن أىّ أدلّة أو براهين تسنده. واعتقادى أنّ ما تقوم به هذه الفلسفة هو إحياء كثير من المزاعم التى أطلقتها مثالية القرن التاسع عشر، كالزعم بأنّ العالم بناء عقلىّ أو مثالى، مستبدلةً بفكرة "العقل" وفكرة "المُثُل" فكرة "اللغة" وفكرة "الخطاب"، ولذلك فإنّ الانتقادات التى سبق للمثالية التقليدية أن تلقتها تنطبق على هذا الشكل الألسنى أو الخطابى الجديد من أشكال المثالية.

لقد رُبِطَتْ هذه الفلسفة الجديدة باسم فرديناند دى سوسور، هذا الاسم الجليل المهيب. غير أنّ علاقتها بسوسور هى علاقة مركّبة تركيبًا، كما هو واضح لدى كوارد وإليس أو بينيت. فبعضها متأتٍّ من الجانب الأضعف فى نموذجه، ذلك الجانب الذى قلتُ إنه يبدى "بؤسًا منطقيًا" يتمثّل فى الفكرة التى مفادها إقامة علمٍ للدلالة يستند إلى التقابلات المحضة. وهكذا فإن سوسور المقصود هنا هو سوسور الأصيل، إلاّ أنّه سوسور حين اقترف خطأً صريحًا. أمّا بعضها الآخر فلا علاقة له بسوسور؛ ولا يعدو كونه نوعًا من الضلال حيال ما كان قد فكّر به. وثمّة بعضٌ ثالث كان بمثابة محاولة جزيئة لتصويب سوسور- بروح ليسنكوية[1] فى الغالب، تفترض أن خطّ سوسور

(١) ليسنكو، عالم بيولوجيا سوفياتى أيام ستالين، وهو يشبه فى مجال العلوم، وفى ميدان الوراثة خاصةً، ما كان عليه جدانوف فى مجال الأدب من روح حزبية إيديولوجية ضيقة ومنافقة ومعادية للعلم. (م).

السياسى كان خاطئًا - وذلك فى المواضع التى لم يكن مخطئًا فيها البتّة. ويبقى أنّ هذه الفلسفة برمّتها قد قامت على تجاهل متعمد لما أنجزه مؤخرًا القواعديون التوليديون وبعض فلاسفة اللغة من أعمالٍ لا يمكن الاستهانة بها.

والحقّ أنّ ثمّة أمرًا بالغ الغرابة هنا؛ فحين تنظر إلى اللغة من وجهة نظر علمية صرف، تجد أنّ سوسور وشومسكى ينتميان إلى التاريخ ذاته، تاريخ الألسنية؛ وأنّ عمل سوسور بأكمله قد أُدْمِجَ فى النظرية الألسنية، وتمّ تطويره، وتجاوزه فى بعض أجزائه، بإطلاق شومسكى دورة تاريخية جديدة حاسمة فى هذا المجال، وهكذا أضحت عودة منظّر اللغة من نظريات شومسكى إلى نظريات سوسور أمرًا غريبًا كما لو أنّ كيميائيًا يعيش فى عصر تُبَاع فيه أسطوانات الأوكسجين السائل يرفض النظرية التى تقول إنّ النار تشتمل على اتحاد مع الأوكسجين ليعود إلى نظرية القرن الثامن عشر التى تفسّر النار بخسارة مادة أسطورية تُدعى الفلوجستين. وبعبارة أخرى، فإنّ منظّرى الأدب المهتمين بالمسائل العلمية المتعلقة باللغة ليس بمقدورهم أن يعودوا من شومسكى إلى سوسور إلا بقدر ما يمكن لوكالة الفضاء الأمريكية (NASA) أنّ تعوّل على علم الحركة قبل غاليليو فى حسابها لمسارات الصواريخ.

ما "المسائل العلمية المتعلّقة باللغة" ممّا يمكن أن يهتمّ به المنظّر الأدبى؟ يمكن التساؤل، مثلاً، عمّا يجرى لدى قراءة رواية ما؛ فمن وجهة نظر معينة، نحن هنا أمام عملية أو سيرورة بالغة التعقيد، إلا أنها متّسقة وموثوقة، من الإدراك الحسىّ والتحوّل المعرفى. ولو طلبنا من ملايين الأشخاص أن يقرأوا روايات إيان فيلمنغ فسنجد أنهم متفقون جميعًا على أنّ ما يقرأونه هو مغامرات عميل سرىّ يدعى جيمس بوند، فمع أنّ البشر يرددون فى بعض الأحيان، وبغباء شديد، أنّ ليس ثمة اتفاق بشأن الأعمال الأدبية، إلاّ أنّ هنالك فى الواقع نوعًا من الإجماع بهذا الشأن، باستثناء بعض الأمور ذات الأهمية الضئيلة المتعلقة بالتأويل والتقويم. ومن الصعب أن نجد أنفسنا إزاء حالة يعتقد فيها ٥٠٪ من القرّاء أنهم يقرأون عن تاريخ إحدى القبائل فى حين يعتقد البقية

أنهم يدرسون جدولاً للدفع بالتقسيط. فالجميع يدركون أنّ ما يقرأونه هو رواية عن جيمس بوند ويمكن لمعظمهم أن يقدم عرضًا لها.

إنّ مشكلة تفسير هذه المهارة الجليّة التى تكاد أن تكون كونيةً تتخطّى فى الحقيقة مقدرات العلم فى الوقت الراهن، فتضافر مقدرات علم نفس المعرفة، وأبحاث الذكاء الاصطناعى التى تستخدم الحواسيب، والألسنية التوليدية (وهى العلوم الثلاثة التى ننتظر منها أهمّ الإسهامات فى هذا الميدان) لا يكفى الآن لتقديم فرضيات مقنعة حول ماهيّة الآليات النفسية التى يستخدمها قارئ ما فى تحديد الحبكة واستخلاصها من الكلمات المكتوبة على صفحات كتاب. غير أنّ ذلك لا يبرّر لأحد أن يعود إلى علم النفس الترابطى الهارتلى، أو إلى الروبوتات التى تعمل بالقَرْن والتعبئة، أو إلى بنيوية سوسور. فعلى علماء المعرفة أن يمضوا إلى ما هو أبعد من المفاهيم الحالية سواء فى القواعد، أو علم النفس أو الذكاء الاصطناعى، إذا ما أرادوا تفسير آليات استخدام اللغة، وخاصةً استخدامها فى بناء مفاهيم معقّدة كما يحصل لدى قراءة كتاب، سواء كان هذا الكتاب واقعيًا أم تخييليًا، فهذه الحالة، فى رأيى ليست سوى حالة خاصة من العملية الألسنية المعرفية العامة. ونحن هنا أمام برنامج بحث علميّ متقدّم مُحتَمَل، ولغز الألغاز بهذا الشأن هو ما يبديه معظم منظّرى الأدب من إهمال وعدم اكتراث.

إنّ ما يميز المنظّر الأدبىّ الراديكالىّ هو افتقاره الشديد لأى اهتمام بمسائل من هذا النوع ممّا ينمّ عن روحيّة كارهة للفكر. ومنظّرو الأدب الجدد اللامعون غالبًا ما يكتبون كثيراً عن اللغة، شأنهم شأن نقّاد الأدب القدماء، لكنهم لا يبدون اهتمامًا بالأعمال التافهة التى تعملها الجُمَل العادية ممّا يدرسه القواعدىّ أو الألسنىّ النفسانىّ، فاهتمامهم مُنصبّ على ما هو غريب، أو مختلف، أو صوفىّ، أو فلسفىّ، ممّا يمكن استخدامه فى تعزيز رؤية للعالم تقوم على المعارضة، وبذلك لا يكون

إحياء سوسور إحياءً لعلم مهجور، إنّما حركة مناهضة للعلم وما يمثّله من صيغة فى الفهم. وبذلك لا يظهر سوسور بوصفه عالمًا مهجوراً، إنّما بوصفه صاحب فلسفة سحرية تفسّر كيف يمكن للّغة أن تخلق نَفْسًا وعالمًا انطلاقًا من بضع تقابلات بسيطة.

وما أراه هنا هو أنّ الدور الذى تلعبه اللغة فى الطريقة التى نبنى بها مفاهيم معقّدة ونمثّلها هو دور مهم، بل وجوهرى، وأنّ خصائص معينةً فى معجمنا تتيح لنا تبصّراً ببنى الفكر الاستعارية التى تشكّل أساساً؛ إلا أنّ هذا هو كلّ ما يمكن لنا أن نصل إليه، فاللغة ليست نظرية للواقع أو صورة مُصَغَّرَةً للثقافة، ولا هى صيغة للكينونة؛ إنها فى أفضل الأحوال أداة للتفكير. وإذا ما كنّا نعزو إليها خصائص صوفيّة أو سياسيّة، فذلك لأننا نُسقِط عليها خصائص تعود فى الواقع إلى الرسائل التى تُسْتَخْدَم هذه اللغة فى نقلها، أو إلى الفن الذى يُنتَج بواسطتها، أو إلى السياق الاجتماعى؛ والأمر أشبه بشخص يجد نكهةً دينية فى إنجليزية عهد جيمس الأول (١٦٠١-١٦٢٥) لأنها لغة **الكتاب المقدّس**، أو أشبه بالطبقة العليا التى ترى فى الكوكنيين[١] أناسًا سوقيين. إنّ اللغة بالنسبة لى ليست فى جوهرها سوى أداة، وما تنجزه هذه الأداة من أعمال تنبغى مقاربته بالروحيّة ذاتها التى نصف بها محرّك سيارة؛ وإنه لشىء رائع بالنسبة لى أن نستطيع التوصّل إلى وصف علمىّ لما يجرى حين يطلب منّا أحدٌ ما أن نمرر له فنجان قهوة، ذلك أنّ هذا الأمر، وبخلاف ما قد يبدو للوهلة الأولى، هو أمر صعب ينطوى على كثير من التعقيد المخيف مما سأتطرق إليه لاحقًا باختصار.

(١) الكوكنى cokney، بحسب قاموس المورد للبعلبكى، هو أحد أبناء لندن، وبخاصة أحد أبناء أفقر أحياء لندن. واللهجة الكوكنية هى لهجة لندن أو أفقر أحيائها.(م)

ومن هنا فقد كان للفصل السادس غرضان اثنان؛ حيث حاولت فى القسم الأول منه أن أفرز تلك الأجزاء من "فلسفة" سوسور التى افْتُرِضَ أنّه قد آمن بها وكان لذلك الافتراض ما يبرره. أمّا معظم الفصل السادس فقد تركّز على قضايا جوهرية كالعلاقات بين لغتنا والمفاهيم التى نستخدمها والواقع، وأىّ تناول لهذه العلاقات هو التناول الصائب. فهذه مسألة مهمّة؛ وقناعتى أنّ نصف النظرية الأدبية الحديثة يستند إلى مزاعم عامة حول اللغة، والخطابات، والنصوص. وهى مزاعم قلّما نجدها مَصُوغةً على هيئة فلسفة متكاملة، إذ غالبًا ما نراها مبعثرةً فى سجالات متعلّقة بموضوعاتٍ أو مباحث أخرى. ولقد أوردتُ، بغية إيضاح ذلك، مقاطع من بينيت، وكريستيفا، وكوارد وإليس، أدرجتها فى الفصل السابع بعد مناقشة عامة لمسألة اللغة فى الفصل السادس، وهى مناقشة يمكن لها أن تضع تلك المقاطع فى نوعٍ من السياق.

٤- بديل واقعى للنسبية المعاصرة

الفصل الأخير {الثامن} من هذا الكتاب هو محاولة لتبيان أنّ ثمّة بديلاً عقلانيًا للنظرية السائدة الآن. وما أساجل به هو أنّ أفضل سبيل لتتبع النظرية الأدبية هو تناولها، شأنها شأن البحث العلمى، ضمن إطار من الواقعيّة الفلسفيّة؛ أى بالانطلاق من افتراض مفاده أننا نتحرّى خصائص كيانات واقعية. فأنا أرى أنّ ثمة سُبُلاً لجعل هذا الموقف مفهومًا فيما يتعلّق بمسرحية **هاملت** مثلما هو مفهوم فيما يتعلّق بمنضدة أو كرسى، على الرغم من اختلاف شروط وجود المنضدة أو الكرسى عن شروط وجود المسرحية. أمّا ما أساجل ضدّه فهو تلك النسبية والمثالية المتطرفتان اللتان تميزان النظرية الأدبية الحالية وغالبًا ما تجدان الدعم الضمنى لدى تلك الفلسفة الألسنية التى أناقشها فى الفصل السادس.

ويبدو لى أن قسمًا كبيرًا من النظرية المعاصرة، قسمٌ لا يشملها كلها إنما يشمل ما يكفى لأن يعرّضها للنقد، يمكن وصفه بأنه جَمعٌ بين صوفيّة نصّية وآراء يسارية

جذرية من آخر طراز، جَمعٌ مرتكز إلى ميتافيزيقا مضادة غريبة جداً. وتشكّل صوفيّة النصّ القسم الأكبر من هذه النظرية. وكلمة "النّص" فى الدراسات الأدبية هى كلمة يُفتَرَض بها أن تكون كلمة حيادية تشير إلى القصائد، والمسرحيات، والروايات التى ندرسها دون أن تفترض مسبقًا أىّ منهج محدّد فى الدراسة أو أىّ موقف ميتافيزيقى خاص. وبالمقابل، فإن المفهوم الصوفىّ للنظرية النصّية هو مفهوم مُستَمَدّ من كتّاب مثل بارت فى أعماله الأخيرة، وكذلك من ديريدا ودى مان. وهو يعبّر عن نفسه على مستوى المؤلفات والكتب فى عبارات مثل **الاستراتيجيات النصّية، انفلات النصّ، مسألة النصّية**. وهذه عناوين مؤلّفات لن أتعرّض لها بالنقد. أمّا مبادئ هذا المفهوم فلا نجدها فى شكل منظّم ومخطَّط، لأنّ ذلك صعب، بل نجدها obiter dicta(١)، وقد بعثرها النقّاد ما بعد البنيويون أثناء تحليقهم، وعلى نحوٍ غالبًا ما ينطوى على تناقضات واضحة جريئة، شأن كاترين بيلسى حين تقذف بملاحظةٍ حول كون المعانى أثرًا لتأويل، وذلك فى سياق كتيّب عن ميلتون (بيلسى ١٩٨٨).

والمبدأ الأساسى فى هذه النظرية هو صعوبة القراءة، لا لأنّ لغة الكتاب الذى نقرأه صعبة ولا لأنّ موضوعه صعبًا، بل لسبب جوهرىّ ميتافيزيقى ينبع من طبيعة النصّية ذاتها. كما تطلق هذه النظرية مزاعم بعيدة عن الصواب بشأن طبيعة المعنى الأدبىّ، فتعتبر أنّ المعانى نتاجات غير محدّدة أو مبهمة للتأويل، وأنّ لا قيود موجودة مسبقًا ترسم حدوداً لهذا التأويل؛ وكأن كلمة "صبى" يمكن بسهولة أن تعنى "بنتًا" إذا ما بذلنا من جهتنا جهداً كافيًا لجعلها كذلك، أو كأنّ **الفردوس المفقود**(٢) يمكن تأويله تأويلاً يجعل منه رواية عن الأحياء الفقيرة فى غلاسكو. وترى هذه النظرية أيضًا أن النصوص تقيم فى تناصّ رحب وشاسع لا يمكن تحديده أو وصفه أساسًا؛ الأمر الذى يختلف قليلاً أو كثيراً عن القول الشائع بأن النصوص تشتمل على إلماعاتٍ إلى

(١) باللاتينية فى النصّ الأصلى: آراء عَرَضية، ملاحظات عابرة (م).

(٢) عمل جون ميلتون الشهير (م).

نصوص أخرى أو أنها ينبغى أن تُفهَم نوعًا ما بالعلاقة مع هذه النصوص الأخرى. وهى ترى أيضًا أنّ الذات الإنسانية ذاتها نتاج جانبىّ للنصيّة. ولو كان أصحاب هذا التّصور يريدون له أن يكون نظريةً فى علم النفس البشرية لقلنا إنه تصوّر كتبىّ بعيد عن الواقع، إلا أنّ النصيّة هنا هى استعارة، ولكن لماذا؟ كما ترى هذه النظرية أنّ النصوص تخلق عوالم ولا تكتفى بالإشارة إليها، وذلك لأنّه ليس ثمّة عالم واقعى خارج النصّ مستقلٌ عن النصّ الذى يشير إليه. وهذا الزعم بمعناه الحرفىّ (وإلاّ فما معنى الاستعارة؟) ليس سوى مثالية ألسنية أو خطابية محض؛ مثالية تجعل من "النصيّة" أو الكتابة" أسماء بديلة للإله.

وتأتى تسميتى هذه المذاهب بـ "الصوفيّة النصيّة" من أنّ ما هو موضع بحث يتعدّى محاولة تحديد المعنى القريب للنصوص الفعلية الموجودة فى كتب محددة وفى سياقات تاريخية محددة من خلال عمليات البحث العادية. فالنصّ فى هذه المذاهب يصبح تمثيلاً لشىء مثل "التجربة الإنسانية المفعمة بالمعنى" أو "الحياة". أمّا قوة الجذب التى يتّسم بها مثل هذا الموقف فهى قوة فلسفية بل دينية، وذلك على الرغم مما أبداه مؤسسو هذه النظرية من إشارات صارمة مناهضة للميتافيزيقا (انظر الفصل الخامس).

ولقد بلغت هذه المقاربة حدّها الأقصى فى مقالة واضحة ومذهلة كتبها دانتو (١٩٨٩)، حيث يدمج العلوم الطبيعية (وبالأحرى، كلّ دراسة تجريبية ممكنة) داخل النظرية النصّية. فهو يرى أنّ مضمون العلوم الطبيعية بعيد عن الاستقرار إلى أبعد حدّ، فى حين أن المعايير التى تتمتّع بها نظرية جيدة ليست كذلك؛ ولذلك فإنّ هذه المعايير تشكّل جزءًا من عالم الفهم البشرى والكلّية الفكرية اللذين يصورهما النص أو يمثّلهما. وبذلك تقدّم النظرية النصّية نموذجًا لميتافيزيقا مستقبلية ستكون ملكة على جميع العلوم مرّةً أخرى. وهذا بالضبط ما يتنبّأ به دانتو؛ ويمكن للمرء أن يرى سبب الشعبية الكبيرة التى تحظى بها النظرية النصّية فى أنها تقدّم وعداً بمعرفة شاملة،

وتقول للطالب الذى رسب فى أدنى مستوى من مستويات الفيزياء إنّ بمقدوره أن يتبصّر فى العلوم جميعًا بمعونة **النظرية الأدبية**.

والغريب أنّ هذه الميتافيزيقا المدهشة مُؤسَّسة على أعمال مناهضين للميتافيزيقا. فالهدف الذى كان الفيلسوف جاك ديريدا قد وضعه لنفسه فى أعماله الباكرة كان أكثر تواضعًا من هدف دانتو إذ كان هدفًا سلبيًا هو هزّ بنية الفكر الغربى الميتافيزيقية برمّتها. وقبل جاك ديريدا كان المحلِّل النفسانى جاك لاكان قد قام بشىء مشابه فى إعادة قراءةٍ لفرويد ألقت شكًا على قدرة الأنا على التفاوض العقلانى مع الواقع، وبذلك توسّع التحليل النفسى وتحوّل من نظرية نفسانية إلى موقف فلسفى لا مجال فيه للعقلانية، فأصبح نوعًا من الإبستمولوجيا السريالية. وبدوره، فإنّ التحليل التاريخى النابع من أعمال ميشيل فوكو قدّم أشكالاً مختلفةً من العقلانية باختلاف المراحل التاريخية؛ فأضحت العقلانية بناءً تاريخيًا، وأثرًا لبنى القوّة وما إلى ذلك. وباعتماد الناقد الحديث على مثل هذه المصادر وبزّه لها، يمكن فعلاً أن يشعر بأنّه يهزّ الأرض الفكرية تحت أقدامنا. فها هنا ما هو أكثر جذرية بكثير من مجرد ثورة سياسية؛ وهو يتحقّق برمّته عن طريق أسلوب جديد فى **explication de texte**(١).

ولا شكّ أنّ ثمّة اعتراضات على هذا الأسلوب من الراديكالية أو الجذرية. والاعتراض الماركسى التقليدى هو أنها مثالية، أى أنها ترمى إلى تغيير الأنظمة الفكرية أولاً، آملةً أن تتغير بذلك بنية المجتمع الاقتصادية والسياسية. فهذه الراديكالية تقوم بثورات فى الرأس، أو فى الخطاب على الأقل. وهذا هو مصدر جاذبيتها بالنسبة لمفكرى الأدب، الذين يتمتّعون بقدرة على تغيير طريقتنا فى النظر إلى العالم أفضل من قدرتهم على تغيير العالم الفعلى. واعتراضى الخاص أنّ هذه الراديكالية بعيدة عن العلم فى مجالات يمكن لها أن تكون علميةً فيها، وأنها تُسلِمُنَا إلى نظريات علمية وفلسفية – فى اللغة، والعقل، والمجتمع، والعالم المادىّ،

(١) بالفرنسية فى النص الأصلى: تحليل النص (م).

والمعرفة، وحتى فى القيمة – هى نظريات لا تدعمها الوقائع، ولا يمكن تصديقها بأى حال من الأحوال.

والحقّ أننى لا أرى ردًا على هذه الاعتراضات فى عدد من المجالات، كالألسنية، وعلم النفس مثلاً، إلا أنّ هنالك ردًا عليها فى العلوم الاجتماعية والنظرية الأدبية التى تحجب الحقيقة، وهو ردّ مثالى مفاده أنّ الوقائع التى يشتمل عليها الواقع الاجتماعى يكوّنها خطاب هى ذاتها، فالأدب، مثلاً، هو ما يكوّنه الخطاب النقدى معتبرًا إياه أدبًا؛ فليس ثمّة واقع أدبىّ مستقلّ عن الخطاب النقدى والدراسة النقدية. أمّا فائدة كلّ هذا فتتمثّل فى أنّ الثورات التى نقدر على القيام بها هى الثورات ذاتها التى نحتاجها لتغيير أشكال الواقع التى تهمّنا. وهكذا يمكن لى أن ألغى شكسبير ما إن أتمكّن من إخراجه من المنهاج الدراسى. فليس ثمّة واقعة ثقافية شكسبيرية مستقلّة.

ومن هذه المزاعم النسبية ما أطلقته كاترين بيلسى حيث تقول "إنّ المعانى هى أثر للتأويل، وليست أصلاً له". والخطأ فى هذا القول الذى يأخذ شكل المبدأ العام تكشفه الأمثلة المضادة التى قدّمتها من قبل؛ واقعة أنّ ما من جهدٍ تأويلىّ يمكن أن يجعلنا نقرأ **الفردوس المفقود** بوصفه قصة كاتى وهيثكليف[١] أو دليلاً مصوّرًا خاصًا بقطع غيار حواسيب شخصية من نوعٍ معين. فهذه القراءات تستبعدها عمليات ألسنية ومعرفيّة سابقة على الوعى تكتفى بيلسى وغيرها من النقّاد الذى يحذون حذوها بتركها دون تنظير. وقناعتى أنّ هذا الزعم هو زعم زائف، بل ينقصه التماسك أيضًا؛ فمفهوم التأويل ذاته لا يكون له معنى إلا بافتراض بعض المعانى السابقة بوجودها على التأويل، فالتأويل يقوم دومًا على شيفرات للمعنى موجودة مسبقًا فلا يمكن القيام به، عمليًا، إنْ لم تكن مثل هذه الشيفرات موجودة. ومن الممكن بالطبع أن نخترع حججًا

(١) شخصيتان من رواية مرتفعات وذرنغ. (م)

تفكيكيةً تهزّ مثل هذه الافتراضات، إلا أنّ من المستحيل أَنْ نصوغ افتراضاً معاكساً على نحوٍ متماسك.

ويبدو لى أنّ معظم المزاعم النسبية الخاصة بالأدب يمكن أن تنهار بالطريقة التى ينهار بها هذا الزعم، ما إن تتكشف. فهى تفترض مسبقًا وجود فهم موضوعى ضمنى للعالم وللناقد ذاته، لكن الناقد يزعم أنّه لا يلاحظه. وإذا ما التفت المرء إلى وصف هذا الفهم الضمنى (وهذا ما حاول المشروع البنيوى الأصلى أن يقوم به) فإنّ من الممكن أن يطول صفّ النظريات الواقعية الموضوعية؛ ولو أنّه لن يطول إلى الحدّ الذى يمكن عنده للمرء تقديم نظريات علمية عن الثقافة بكلّيتها، الأمر الذى ينطبق بالطبع على محاولتى النظرية أيضًا. إلا أنه ليس هنالك سبب للاعتقاد بأنّ صياغة نظريات علمية موضوعية جزئية عن الثقافة الإنسانية أمر فاسد أو سخيف، مهما رأى بعضهم فى ذلك أمرًا كريهًا ومنفّرًا.

بل إنّ السؤال المحيِّر هو ما الذى يدفع أحدًا ما لأن يرى فى هذه الصياغة أمرًا كريهًا ومنفّرًا. وما سبب هذه الحملة السخيفة الرامية إلى إظهار أنّ ثّمة شيئًا مقيتًا ومقرفًا فى فكرة صياغة نظريات علمية وموضوعية عن الكائنات البشرية؟ وما سبب اعتبار فكرة النظرية الموضوعية ذاتها فكرةً عنصرية، وإمبريالية، وجنسانيةً(١) فضلاً عن كونها متمركزة على العقل؟ حتى إننى سمعت مرّةً من يقول إنّ الرغبة بنظرية موضوعية فى علم الاجتماع هى تعبير عن إرادة ممارسة القوة على البشر، مع أن كل معرفة تمنح قوة، ومع أنّ معرفة أنا – أنت الحميمية واللاموضوعية من النوع، الذى لدى الأم تجاه طفلها، أو لدى الزوج تجاه زوجته، من الممكن أن تُستخدَم فى ممارسة اضطهاد خطير تماماً. يبدو أنّ الفكرة التى مفادها

(١) قائمة عل التمييز بين الجنسين والتحيّز لأحدهما ضد الآخر، حيث تتحيّز إلى جنس الذكور فى الغالب الأعم. (م).

أنّ الموضوعية قامعة واضطهادية هى فكرة لا أساس من الصدق لها إلا بقدر الصدق الماثل فى ذلك الزعم الذى يرى أنّ الحقيقة نتاج للقوة. فمثل هذه الأفكار هى بالأحرى أجزاء من موقف عام معارض للمجتمع الرأسمالى الصناعى المتقدّم، هذا المجتمع الذى تلعب فيه خطابات العلم والهندسة دورًا مركزيًا ظافرًا فى حين تبقى العلوم الإنسانية هامشية بعيدة عن مركز الفعل. كما أنّ هذه الأفكار هى أشبه بهجوم معاكس تشنّه جماعة من المثقفين الفاشلين نسبيًا على إيديولوجيا جماعة أكثر نجاحًا بكثير؛ حيث يمضى أولئك السياسيون الراديكاليون وأيديهم فى أيدى أولئك الراديكاليين المناهضين للميتافيزيقا.

وما يثير الفضول هو تلك الواقعة التى لا يمكن نكرانها، والتى يمكن فهمها تمامًا، المتمثّلة فى ذلك التكريس الواسع الذى حَظِيت به النظرية الأدبية فى العشرين سنة الأخيرة من قبل أناس لا يرغبون ببناء نظريات علمية أو موضوعية خاصة بالأدب أو بأى شىء آخر. ولقد جنّد بعض هؤلاء كلّ ما يملكونه من ذكاء ومهارة لتقديم حجج تُظهِرُ أنّ بناء مثل هذه النظريات أمر مستحيل من حيث المبدأ، وأن أولئك الذين يتقدّمون بمثل هذه الاقتراحات ليسوا سوى جماعة من السذّج المغفّلين. والحقيقة أنّه ما إن خبت الحرب الطبقية فى السبعينيات حتى راح قسم كبير من الخطاب النظرى الأحدث يعبّر عن احتفائه الظافر باستحالة النظرية. أمّا أنا، كمثقف أدبىّ، فخائنٌ لطبقتى. ذلك أننى أجد فى كلٍّ من السياسة الراديكالية والمناهَضَة الراديكالية للميتافيزيقا اللتين هيمنتا على النظرية الحديثة شيئًا قمعيًا عميقًا وابتعادًا شديدًا عن التحرر، فضلاً عن قَدرٍ كبير من التفكير القائم على الرغبات.

إننى أضع الأمل كله فى تطور العلم الحديث، لا لأهميته العظيمة بحدّ ذاته وحسب، بل لأهميته العظيمة كنموذج للتفكير بالعالم تفكيرًا عقلانيًا بعيدًا عن القمع. وهذا أمر ليس لدى النظرية الأدبية الحالية ما تقدّمه للإسهام فيه، وكلّ ما يمكنها القيام به هو أن تتعلّم منه. ويبقى لنا أن نتصورّ النظرية الأدبية وقد وضعت لنفسها هدفًا هو استقصاء علاقات الأدب الموضوعية باللغة وأدائها، وبالمجتمع فى أساسه المادىّ

وتطوره التاريخى، وببنى العقل البشرى الموضوعية المحدَّدة بيولوجيًا. ولا شكّ أنّ مثل هذا الاستقصاء سيتّكل على الألسنية الحديثة، والأنثروبولوجيا، والتاريخ الثقافى، وعلم النفس الخشن، وسيكون فى الوقت ذاته نوعًا من الاختبار الجدّى لقدرة هذه الفروع، فالعلوم الإنسانية تبقى قاصرةً بلا قدرة ما دامت تُخفِق فى تقديم تفسيرٍ وافٍ للأدب. كما تبقى النظرية الأدبية قاصرةً بلا قدرة ما دامت بعيدة عن العلوم الإنسانية الحديثة وتعتمد على طبعةٍ ميتافيزيقية ومثالية من سوسور، وماركس، وفرويد.

كتب:

ليس هنالك كتاب محدد أنصح المبتدئين بقراءته كمدخل أو مقدمة. وكلّ النقاط التى ناقشتها فى هذا المدخل سوف أعود إليها فى الفصول اللاحقة.

من أجل قراءة إضافية:

بالنسبة للقارئ العام والمتقدّم فإن هنالك مختارات من المراجع سأوردها فى قائمة مراجع هذا الكتاب، سواء فيما يتعلّق بالأطر النظرية التى ناقشتها أو فيما يتعلّق بالنقّاد المحدثين وأضرابهم. وسيجد القارئ مراجع الموضوعات التالية مقرونةً بما يلى من أسماء:

المادية التاريخية: ماركس، إنجلز، لينين، ألتوسر، فوكو.

الأنثروبولوجيا: كلود ليفى شتراوس، مارفن هاريس.

التحليل النفسى: فرويد، لاكان، آيزنك.

علم الظاهرات والوجودية: هوسرل، هيدغر، سارتر، ديريدا.

المنطق واللغة: فريج، راسل، ستراوسن، سيرل.

الألسنية: سوسور، بلومفيلد ١٩٣٣، جاكوبسون، شومسكى.

النظريات العلمية ومكانتها: بوبر، لاكاتوس.

وتشتمل هذه المراجع على قَدْرٍ كبير من المعلومات، مما يعنى أنّ القارئ الذى يبدأ من الصفر سوف يحتاج إلى سنواتٍ كى يتمثّلها. علمًا أنّ كلّ اسم من هذه الأسماء لا يمثّل سوى جزء من تطور تقليد فكرى معقّد؛ فهنالك ماركسيات كثيرة مختلفة، وفرويديات كثيرة مختلفة، وكثير من المقاربات الخاصة بالتقليد الظاهراتى والوجودى فى الفلسفة، وكثير من النماذج الألسنية. ولا يتناول أىٌّ من هذه النظريات الأدبَ مباشرةً، وإنّما هى المادة التى يعتمد عليها منظّرو الأدب ويطبّقونها، بهذه الدرجة أو تلك من الانتهازية. وتختلف آراء جماعة النقد الأدبى حول مدى ضرورة فهم هذه النظريات قبل تطبيقها، حيث يرى بعضهم، وأنا منهم، أنّ من الواجب فهم النظرية المصدر تماماً، فى حين يرى بعضهم الآخر أنه يكفى التقاط اللغة النقدية المناسبة عن طريق التناضح أو الحلول {الأزموزية}، أى عن طريق التمثّل اللاواعى.

إنّ الكتب الثلاثة فى هذه السلسلة التى عنونتها بـ **أسس النظرية الأدبية الحديثة** لا تقدّم سوى دليل انتقائى جداً بخصوص نظريات هؤلاء الكتّاب، فى حين أنّ من الواجب التمكّن من التعامل مع هذه النظريات تعاملاً نقديًا، وبدرجةٍ من الوعى التاريخى بأصولها.

الفصل الأول

البنيوية وسوسور الحقيقي

البنى والوظائف ونموذج اللغة السوسوري

خلاصة

تُعنى البنيوية، في معناها الواسع، بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات، والعقول، واللغات، والآداب، والأساطير، فتنظر إلى كلّ ظاهرة من هذه الظواهر بوصفها نظامًا تامًا، أو كلاً مترابطًا؛ أي بوصفها **بنيةً**، فتدرسها من حيث نسق ترابطها الداخلي لا من حيث تعاقبها وتطورها التاريخيين. كما تُعنى أيضًا بدراسة الكيفيّة التي تؤثر بها بنى هذه الكيانات على طريقة قيامها **بوظائفها**.

أمّا في معناها الضيق والمألوف، فالبنيوية محاولة لإيجاد نموذج لكلٍّ من بنية هذه الظواهر ووظيفتها على غرار النموذج البنيوي للغة، وهو النموذج الذي وضعته الألسنية في أوائل القرن العشرين. ففي حين عمل الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، ونقّاد الأدب على دراسة اللغة من وجهات نظرهم المختلفة وتبعًا لغاياتهم المتباينة، نجد أنَّ الألسنيين قد درسوا اللغة بذاتها ولذاتها، بغية اكتشاف بنيتها الداخلية؛ الأمر الذي كان سببًا لإدانتهم في بعض الأحيان. ويمثّل كتاب فرديناند دو سوسور، **محاضرات في الألسنية العامة** (١٩١٦)، الذي سنتناول مبادئه الأساسية في هذا الفصل، نسخةً باكرةً من النموذج البنيوي للّغة كان لها أثرها البعيد. أمّا محاولات تطبيق هذا النموذج على

الأدب فتعود إلى عام ١٩٢٨، حين وضع كلّ من جاكوبسون وتينيانوف برنامجًا بهذا الخصوص. وكانت تلك بداية البنيوية الأدبية.

١- معنى البنيوية الواسع: ميكانو ثقافى

١-١ مفهوم البنية الأوّلى

يمكن تعريف البنية بأنّها **مجموعة من الأجزاء المرتبطة معًا**(١).

وبهذا المعنى، فإنّ صندوقًا من قطع الغيار لا يعدو أن يكون مجموعة، أمّا السيارة التى تشكّلها هذه القطع حين تترابط معًا فهى بنية. وعلى هذا النحو كان ثمّة لعبة هندسية شائعة بين الأطفال تدعى **الميكانو** (حلّت محلها اليوم لعبة **الليغو**)، وكنتَ تشترى علبة من أجزاء **الميكانو** - هى عبارة عن قطع معدنية صغيرة متعددة الأشكال، تحوى ثقوبًا منتظمة بحيث يمكن جمعها معًا بواسطة براغى تدخل فى هذه الثقوب - وكان مجموع هذه القطع يدعى مجموعة **الميكانو**، على وجه الدقّة. وكنت تأخذ من مجموعتك أجزاءً وتجمعها معًا لتشكّل سيارات أو روافع، أى لتشكّل بنى. والحقّ أنّ البيوت مسبقة الصنع التى يقيمها المهندسون تتبع هذا المبدأ ذاته. والميزة الأساسية هنا هى ذلك العدد الهائل من البنى المختلفة التى يمكن تشكيلها، فى أوقاتٍ مختلفةٍ بالطبع، باستخدام مجموعة الأجزاء المحدودة ذاتها، وهذه الميزة هى الميزة الأساسية للنظريات البنيوية أيضًا.

---

(١) أفترضُ أنّ من الممكن القول، من منطلقٍ رياضىّ، إنّ بنيةً ما هى مجرد مجموعة ذات خطوط تمتد من عناصر فى هذه المجموعة إلى عناصر فيها، وطبيعة هذه الخطوط هى التى تحدد ماهية البنية. وسوف أقتصر فى هذا الكتاب على العمل على أمثلة ملموسة من البنى، مع إشارات قليلة جدًا إلى بعض المعالجات الرياضية لبنية اللغة حدث أن اطلعت عليها، كما لدى شومسكى (١٩٥٦) (ليونارد جاكسون).

فمبدأ البنيوية العام هو توسيع هذه الفكرة، فكرة مجموعة الأجزاء الأساسية التى يمكنك أن تشكّل منها بنىً معينة كالسيارات والروافع، إلى أقصى حدّ ممكن بحيث تطال ما هو خارج حدود العوالم الفيزيقية، أو البيولوجية، وصولاً إلى محتويات العقل ذاته.

والسؤال الآن هو هل يمكن لنا أن نرى الأشياء أو الموضوعات بوصفها بنى إنْ لم نكن قد بنيناها بأنفسنا؟ من الواضح أنّ ذلك ممكن. فبهذا المعنى للبنيوية، والذى هو واحد من المعانى المستخدمة فى الكلام العادّى، يكاد كلّ موضوع مادىّ فى العالم أن يكون بنية. فيمكن النظر إلى شجرة ما بوصفها بنية وكذلك إلى أحد التشكّلات الجيولوجية، كما أنّ العاملين فى مجال الأرصاد الجوية غالبًا ما ينظرون إلى السحب بوصفها بنى. وبهذا المعنى، فإن العلم الفيزيقى بأكمله يقوم على تفسير العالم وسلوكاته من حيث بنيته الفيزيقية.

غير أنّ البنى لا تقتصر على الأشياء أو الموضوعات المادية، حيث يمكن لسجالٍ ما أن يكون بنية، إذْ تتألف أجزاؤه من مقدمتين ونتيجة تقوم بينها صلة تنبع من كون المقدمتين تستلزمان منطقيًا مثل هذه النتيجة. كما يمكن للعقل أيضًا أن يكون بنية تتألف من أنا، وأنا أعلى، وهو. وكذلك المجتمع، إذْ يتألّف من مجموعة من المراتب المترابطة فيما بينها كالأب والابن، والمُسْتَخْدِم والمُسْتَخْدَم؛ أو من الطبقات المترابطة فيما بينها كالبرجوازية والبروليتاريا.

إنّ القياس على **الميكانو** مفيد هنا، مع أنّ من الضرورى أن نعى أنّه يظلّ قياسًا وأن نتساءل عن المدى الذى يمكن أن ندفعه إليه، فكّل من لعب بمجموعة **الميكانو** ولو مرّة لابدّ أن يكون قد التقط المبدأ الأساسى للبنيوية، وإن لم يلتقط، بالطبع، بعض الأفكار الفرعية المعقّدة، كتلك الخاصة بـ "التحويل البنيوى". والشخص البنيوى، تبعًا لنموذج **الميكانو**، هو شخص يجمع معًا بعض القطع مما يعتبره مجموعةً موجودةً مسبقًا من الأجزاء (مادية أو سواها)، ليؤلّف نموذجًا لجانب ما من جوانب العالم المادى، أو الاجتماعى، أو العقلى. غير أنّ السؤال الذى يطرح نفسه لدى الحديث عن

المجتمعات أو العقول هو إلى أىّ حدّ يمكن أن ننظر إلى هذه المجتمعات أو العقول بوصفها مؤلّفة من أجزاء يمكن لها أن تتواجد منفصلة؟

والحقّ أنّ ثمّة معنى آخر للبنية شائع أيضًا لكنه أكثر تجريدًا بقليل، حيث تُعَرَّف البنية بأنها **مجموعة الروابط بين الأجزاء، فى مجموعة من الأجزاء المرتبطة معًا.**

وبهذا المعنى، يصبح من الضرورى القول إنّ سيارة ما **لها بنية** لا إنّها بنية؛ كما ينبغى أن نقول أيضًا إننا نبنى رافعةً ذات بنية معينة من مجموعة **الميكانو** لدينا؛ وأن نقول كذلك إنّ شجرةً ما، أو تلّةً، أو سحابةً، أو سجالاً، أو مجتمعًا، أو عقلاً **لها** بنى. وبهذا المعنى، يصبح تحديد بنية شىء ما تحديدًا للروابط بين أجزاء هذا الشىء؛ دون أن يكون علينا أن نحدد هذه الأجزاء ذاتها إلاّ بالقدر الذى تقتضيه ضرورة تحديد الروابط. وهكذا فإنّ موضوعات أو أشياءً مختلفة، مؤلّفة من أجزاء مختلفة، يمكن أن يكون لها البنية ذاتها. فيمكن، مثلاً، أن نبنى رافعةً لها البنية ذاتها بواسطة **ميكانو** أو بواسطة إحدى الألعاب المشابهة الكثيرة.

والحقّ أنّ كلود ليفى شتراوس يولى أهميةً بالغةً هذا التمييز بين المعنى العيانى للبنية ومعناها المجرّد؛ فهو يميز بينهما مطلقًا على الأول اسم **البنية** وعلى الثانى اسم **الشكل**. وهو يقول فى "البنية والشكل: تأملات فى كتاب فلاديمير بروب" (١٩٦٠):

> **كثيرًا ما يُتَّهم أنصار التحليل البنيوى فى الألسنية والأنثروبولوجيا بالشكلانية. غير أنّ هذا الاتهام يغفل عن أنّ الشكلانية مذهب مستقل، وأنّ البنيوية منفصلة عن الشكلانية - دون أن تتنكّر لما تدين لها به - نظرًا للمواقف المتباينة التى تتخذها كلا المدرستين حيال العيانىّ. فالبنيوية، بخلاف الشكلانية، ترفض أن تضع العيانىّ على تضاد مع المجرّد وأنْ تعزو قيمةً مميزةً لهذا الأخير. ذلك أنّ الشكل يتحدد بالتضاد مع**

مادة غير ذاته. أما البنية فلا مضمون متميزًا لها؛ إنها المضمون ذاته، مُدْرَكًا فى تنظيم منطقى يتمّ تصوره كخاصيّة للواقعى.
(ليفى شتراوس، ١٩٧٦)

وهكذا، فإنّ السيارة التى يتمّ تركيبها بواسطة أجزاء من **الميكانو** هى بنية بالنسبة لليفى شتراوس، أمّا التعليمات التى نجدها فى كتاب يرشدنا إلى كيفية ربط الأجزاء معًا فهى شكل تلك البنية، هذا لو افترضنا أنّ ليفى شتراوس يقبل أصلاً بالقياس على **الميكانو**[١].

وعلى أية حال، فإننا إذا ما قبلنا أيًا من الفكرتين الواردتين آنفًا عن البنية، فإنّ من الممكن أن نعرّف البنيوية بمفهومها الواسع جدًا كما يلى:

البنيوية هى القيام بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات، والعقول، واللغات، والأساطير، بوصف كلّ منها نظامًا تامًا، أو كلاً مترابطًا، أى بوصفها بنىً، فتتمّ دراستها من حيث أنساق ترابطها الداخلية، لا من حيث هى مجموعات من الوحدات أو العناصر المنعزلة ولا من حيث تعاقبها التاريخى.

ويمكن أن نُدرج تحت عنوان البنيوية هذا دراساتٍ فى البنية الاجتماعية فى كل من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، قام بها أنثروبولوجيون من المدارس الأنجلو – أميركية كما قام بها كلود ليفى شتراوس نفسه؛ ودراساتٍ فى اللغات البشرية كتلك التى قدّمها دو سوسور، وسابير، وتراث كامل فى الألسنية العامة الحديثة؛ ودراساتٍ فى الأدب من وجهات نظر شكلانية تمتد من نورثروب فراى مرورًا

---

(١) لا شك أنّ ليفى شتراوس يفكّر هنا فى الشكلانية الروسية والمدرسة التى أعقبتها، بنيوية مدرسة براغ؛ ومن المفترض أنه قد أخذ توصيفه للفروق بين هاتين المدرستين عن رومان جاكوبسون، الذى كان شخصية قيادية فى كليهما .(ليونارد جاكسون)

بالشكلانيين الروس وصولاً إلى البنيوية بمعناها الضيّق الذى سنعمد إلى استكشافه فى الفصل الثانى؛ ودراساتٍ فى الأسطورة والسيرة البطولية[1]. من وجهات نظر مماثلة للسابقة؛ وكذلك بعض المقاربات الحديثة للتاريخ. وفى هذا الطيف الواسع للبنيوية لا تحتل اللغة مكانة خاصة متميزّة، فهى موضوع من موضوعات البحث البنيوى إلى جانب كثير غيرها.

ولعلّ هذا التصوّر الواسع جداً هو الذى يقف خلف بعض المزاعم المُسْرِفَة فيما يتعلّق بأهمية البنيوية، كالزعم الذى يرى أنّ البنيوية هى الحركة الأساسية والمحورية فى الحقبة الحديثة. كما يقف أيضًا خلف تلك البنيوية الميتافيزيقية التى انتقدها جاك ديريدا (b ١٩٦٧)."إذْ ليس من الصعب أن نبيّن [مع أن ديريدا لا يبيّن فعلاً] أنّ بنيويةً ما قد كانت على الدوام الإيماءة الأشدّ تلقائيةً فى الفلسفة" (ص ١٥٩). و"من السهل تمامًا أن نبيّن أنّ مفهوم البنية بل وكلمة "البنية" ذاتها هما قديمان قدم العلم الغربى والفلسفة الغربية" (ص ٢٧٨).

ولا بدّ من التساؤل هنا عن أهمية ما يتأتّى عن تصنيف هؤلاء المفكّرين جميعًا وهذه الأعمال الفكرية المتباينة كثيراً ووضعهم ضمن "البنيوية". واعتقادى أنّ لذلك أهميته. فعلى الرغم من بساطة هذا التصنيف وضعفه، فإنه أصيل وصائب، مفاده أنّ ثمّة أنساقًا بنيوية هامة فى هذه الميادين جميعًا ينبغى تمييزها والتعرّف عليها،

---

(١) جرت العادة فى كثير من الأحيان على تعريب كلمة myth وكتابتها بأحرف عربية كما تُلْفَظ، فى حين تتم ترجمة كلمة legend على أنها أسطورة. والواقع أنّ الـ myth، بصورة عامة، هى قصة ليست "حقيقية" وتشتمل، كقاعدة عامة، على كائنات فوق طبيعية، أو على كائنات بشرية خارقة على الأقلّ. وهى تُعنى دومًا بالخلق، فتفسّر كيف جاء شىء ما إلى الوجود كما أنها تجسّد شعوراً أو مفهومًا أو فكرة. وكثير من الـ myths أو أشباهها هى تفسيرات بدائية للنظام الطبيعى والقوى الكونية. أما الـ legend فتمثّل فى الأصل قصة حياة أحد القدّيسين. وأحد معانيها الإضافية هو أنها قصة أو سرد يقع فى مكان ما بين الـ myth والواقعة التاريخية ويكون، كقاعدة عامة، عن شخصية محددة. وعلى سبيل المثال، فإن كلاً من روبن هود وغيفارا هو مثل هذه الشخصية. ولذلك نفضّل ترجمة legend بسيرة أو سيرة بطولية فى حين نضع مقابل كلمة myth كلمة أسطورة. (م).

حيث النسق البنيوى هو نسق الترابطات بين الأجزاء. فمن غير المستطاع ردّ هذه الميادين جميعًا إلى مجموعات غير مرتّبة من الأجزاء الأوليّة والتعامل مع الخصائص الكليّة بوصفها خصائص يشترك بها كلّ جزء مفرد، أو حتى بوصفها خصائص عامة للمجموعة كلها.

وإليكم ثلاثة أمثلة لهذه الخاصية البنيوية الضعيفة، تتراوح من المبتذل العادى إلى المثير للنزاع والخلاف:

١- إنّ الخصائص التى يختصّ بها مبنىً ما ليست خصائص لبناته؛ إذ يمكن بناء مبنى مربع يرتفع أربعين قدمًا بلبناتٍ مستطيلة لا يزيد طولها على إنشاتٍ تسعة.

٢- إنّ الخصائص التى يختصّ بها مقطع فى نصّ ما ليست خصائص كلماته؛ فمعناه يختلف عن معنى أىّ كلمة مفردة، وعن معنى كلّ الكلمات المكومة معًا، وهو بنية خطّية محددة بُنِيَت من هذه الكلمات، كما يتوقف أيضًا على الأنساق البنيوية فى اللغة التى أتت منها هذه الكلمات.

٣- لا يمكن أن نردّ الخصائص التى تختصّ بها مؤسسة اجتماعية ما إلى خصائص البشر الذين يضطلعون بدور فيها. فشركة التأمين لا تتطابق مع أىّ من مُسْتَخدَميها ولا مع جميعهم، وغاياتها ووظائفها لا تتطابق بالضرورة مع غاياتهم ووظائفهم؛ فليس ثمّة وعى جمعى من أىّ نوع لكى تكون له غايات ووظائف؛ ومع ذلك فإنّ الشركة قائمة، ولها غايات ووظائف واضحة ومباشرة تمامًا تعتمد على بنيتها الخاصة وعلى بنية المجتمع الاجتماعية والقانونية.

والسؤال الآن هو ما إذا كان هذا القول أضعف من أن يكون له أىّ قيمة أو أهمية؟ والحقّ أن كثيرين هم الذين يزعمون ذلك. وعلى سبيل المثال، فإنّ بياجيه، فى كتابه **البنيوية** (١٩٦٨)، (الذى يمثّل محاولةً لإعادة تأسيس هذا الحقل أكثر منه مدخلاً إليه)، يتبنّى تعريفًا للبنية أشدّ قوّة بكثير. وهو تعريف بعيد عن الوضوح، كما عوّدتنا هذه الأدبيات. يقول بياجيه:

البنية هى نظام تحويلات ... وتُصان البنية أو تغتنى بتفاعل قوانين التحويل الخاصة بها، والتى لا تؤدّى إلى أىّ نتائج خارجية بالنسبة للنظام، ولا تستخدم عناصر خارجية بالنسبة له. وباختصار، فإنّ تصوّر البنية يشتمل على ثلاث أفكار أساسية: فكرة الكليّة، وفكرة التحويل، وفكرة التنظيم الذاتى.

هكذا يستعيض بياجيه عن مفهوم البنية البسيط بمفهوم أشدّ تعقيداً بكثير خاصٍ بنظامٍ ذاتىّ التنظيم. أمّا ما يعنيه فليس واضحًا تمامًا، ذلك أنه لا يعمد أبدًا إلى تعريف مفهومه الأساسى، ألا وهو **التحويل**. إلاّ أنّ التعريف الذى يتبادر إلى الذهن هو **أنّ التحويل تغيّر من بنية معينة إلى أخرى**، حيث تحمل كلمة "بنية" معناها البسيط المشار إليه آنفًا.

ونحن نعلم أنّ اهتمام بياجيه هو بما يمكن أن ندعوه التولّد الذاتىّ لبنى معقّدة من بنى أبسط منها؛ وهو أمر مهمّ بحدّ ذاته، خاصةً فى البيولوجيا، حيث يشكّل ذلك صيغة مميزة للتطور الفيزيقى. وقد كرّس بياجيه عمل عمره لتبيان أنّ هذه الصيغة هى الصيغة المميزة للتطور المعرفىّ أيضاً؛ وحاول فى دراساته التجريبية فى ميدان **إبستمولوجيا المعرفة** (بياجيه وإنهيلدر ١٩٦٣) أن يبيّن كيف تتطور لدى الأطفال تلك القدرة على إدراك بنى منطقية أساسية.

ويحاول بياجيه أن يبيّن أهمية مفهومه فى جميع الحقول، من المنطق الرياضى إلى العلوم الاجتماعية. وهذه فكرة سيكون من الضرورى أن نعود إليها حين نأتى إلى ما يمكن أن يترتّب على البنيوية من عواقب فلسفية. إلا أنّ هذا المفهوم يظلّ مفهومًا معقداً وثانوياً، بل ومشوّشًا، فى ميادين الفكر البنيوى الأساسية، كالألسنية، حيث يتمّ تعريف أفكار عامة مثل فكرة "التحويل" بأشدّ ما تكون الدّقة.

فالقواعد التوليدية، مثلاً، تُعنى بالبنى الشجرية التى هى، كما يوحى اسمها، بنى مؤلّفة من أقسام من الكلام مرتبطة معًا كما ترتبط أغصان الشجرة وفروعها.

و"التحويل" هنا يعنى الانتقال من بنية شجرية إلى أخرى[1]، ولذلك فإننا نحتاج إلى مفهوم البنية لكى نحدّد التحويل، وليس العكس! ويبدو لى أننا لن نجد كبير فائدة فى تحديد معنى لـ "البنيوية" ما لم يلائم هذا المعنى على نحوٍ جيد جداً جميع نماذج الألسنية ويكون من الأفضل أن يتمّ تبنّيه فى **السبرنتيكا**.

ولذلك فإننى أعود إلى القول الضعيف السابق الذى مفاده أنّ كلّ تلك الأشياء التى يدرسها البنيويون تشتمل على أنساق من الترابط بين أجزائها؛ وأنساق الترابط هذه هى ما يحتاج إلى الدراسة وليس العناصر الجوهرية التى تتألّف منها هذه الأشياء، أو بالإضافة إليها على الأقلّ. واللافت فى الأمر أنّ بمقدورنا أن نستخلص عدداً من النتائج المهمة من قولٍ بمثل هذا الضعف. وهى نتائج منها الواضح، ومنها الدقيق، إلا أنّها جميعًا يمكن أن تفضى إلى تشوّش وخَلط إذا ما تمّ إغفالها، الأمر الذى غالبًا ما حصل فى الكتابات البنيوية. وأنا إذْ أستعرض هذه النتائج منذ البداية، وقبل أن أتناول البنيوية بمعناها الضيق والأشدّ أهمية الخاص بالنموذج القائم على الألسنية، فإننى آمل أن أتفادى لاحقًا مثل هذا الخلط والتشوّش.

---

(١) انظر شومسكى (١٩٥٧؛ وكذلك ١٩٦٥ الفصل الثانى). وللاطلاع على معالجات رياضية رفيعة فى مستواها من حيث الصرامة، انظر شومسكى (١٩٥٦)، وشومسكى وميللر، فى كتاب لوس وبوش وغالانتر (١٩٦٣). أما تناولى فهو عبارة عن تبسيط شديد ولا يلتفت أى التفات إلى ما أُنجِز من عمل فى هذا المجال بعد الستينيات، وإن كان يفى بالأغراض المتوخاة منه فى هذه المناقشة.

من الهام أن ندرك أن الأشجار فى الألسنية هى بنى رياضية محض وأنها لا تمتلك سوى الخصائص التى يُراد لها أن تمتلكها، والحق أن نقّاد الأدب وبعض الفلاسفة يتعاملون مع البنى الألسنية بطريقة فانتازية تمامًا. فالبنى الشجرية، تبعًا لدولوز وغوتارى (١٩٨٠)، ضرب من تراتبية السلطة! والحال أنّ القواعديين قد وضعوا مخططات للجمل على هيئة بنى شجرية طوال قرون، فى حين أنّ هذه الأشجار لم تمتلك حرف S أو ما يكافئه، مرسومًا أعلاها إلا مع شومسكى. ولكى أُريح أولئك النقّاد والفلاسفة، فقد رسمت هذه الشجرة وحرف S فى أسفلها. وبذلك نكون كلانا قد قلبنا التراتبية. ولابد أن تكون هذه أسهل ثورة اجتماعية حققها شومسكى وحققتها أنا! فى الواقع، ليس مهمًا مطلقًا كيف تُرسم الشجرة؛ وكلا الشكلين مكافئان تمامًا للشكل المبسوط الذى يستخدم الأقواس، والذى لابد أن يكون شكلاً مساواتيًا بحسب مبادئ دولوز وغوتارى. (ليونارد جاكسون).

١-٢ البنية والوجود الواقعى

أوّل أمر أودّ الإشارة إليه هو أمر واضح وضوح الشمس.

إنّ كلّ بنية، ما عدا فى الرياضيات البحتة التى سأتطرق إليها بعد قليل، هى بنية شىء ما. وحين نستخدم كلمة "بنية" بمعنىً ملموس، كقولنا إنّ السيارة التى نركّبها بقطع **الميكانو** هى بنية، فإننا نعنى إنها بنية من أجزاء **الميكانو**، أى أنها مؤلّفة منها. أمّا حين نستخدم الكلمة بالمعنى المجرّد، فإننا نعنى أنّ بنية السيارة التى نركّبها من **الميكانو** هى نسق الترابط بين الأجزاء. ويمكن لنا أن نحدد هذه البنية – بالمعنى المجرّد– دون أن نشكّلها فعليًا؛ الأمر الذى يمكن القيام به بواسطة مخطط موجود فى الدليل المُرفق بمجموعة **الميكانو**. أمّا إذا أردنا أن نشكّل النموذج الفعلى، فنحتاج إلى أكثر من مخطط بنيوى. نحتاج إلى أجزاء **ميكانو** فعلية.

فمن غير الممكن تشكيل موضوع واقعى من بنية مجردة وحسب؛ إذ لا بد من بنية أجزاء واقعية. وهو أمر يكون واضحًا، كما قلت، لدى الحديث عن أشياء مادية مثل **الميكانو**، إلا أنّه غالبًا ما يكون عرضة للإغفال والتجاهل من قبل أولئك الذين يتحدّثون بطرائق معقدة ومتكلّفة عن بنية العقل، مثلاً، فيجهدون أنفسهم فى الإيحاء بأن العقل مجرد بنية، لا يشكّلها أى شى على وجه التحديد. وبالطبع، فإنّ من غير الممكن أيضًا أن تكون اللغة أو العقل أو المجتمع مشكّلةً من أشياء أشدّ تجريدًا بَعدُ، مثل "بنى البنى" أو "التحويلات"؛ أو أن تكون بنى المجتمع غير موجودة "إلاّ فى آثارها" كما يقترح ألتوسر (١٩٦٨، ص ١٨٩)، فمثل هذا الاقتراح كفيل بجعل بنية المجتمع شيئًا محضًا، لا يكون موجودًا إلا بالنسبة للمحلِّل؛ وعندها لا يمكن أن يكون لمثل هذه البنى أىّ آثار، اللهم إلا فى عقل المحلِّل وحده.

والحقّ أنّ هذه المواقف المثالية ليست جزءًا لازمًا وضروريًا من البنيوية، إنّما هى مواقف فاضت فى طور البنيوية الأخير، الفرنسى، حين تواجهت البنيوية مع فلسفة الذات؛ كما فاضت أيضًا فى التوصيفات الأكاديمية الحديثة، بما فى ذلك توصيفات

العلوم الصعبة أو الخشنة. ويبدو فى بعض الأحيان كما لو أنّ مبسّطى ميكانيك الكمّ أنفسهم يوحون بأنّ كلّ ما نحتاجه لتشكيل ألكترون هو مجموعة من المعادلات. ويبدو الأمر أيضًا كأننا أمام عملية إحياء لتلك النظرة السحرية القديمة التى مفادها أن ليس عليك سوى أن ترتّل الوصفة المناسبة لكى تعمل الحواسيب وتومض الشاشات. غير أنّ هذا ليس صحيحًا؛ فسواء كنت تدرس الذرّات أو أنثروبولوجيا الحكايات الشعبية، لابدّ لك من أجزاء واقعية كيما تشكّل موضوعات واقعية (وهذا ما ينطوى عليه سجال ليفى شتراوس). أمّا المعادلات فلا تعلّمك سوى كيفية جمع الأجزاء معًا، والكيفية التى تتعدّل بها هذه الأجزاء ضمن الكلّ.

ويمكن أيضًا أن ندفع هذا الأمر إلى أبعد قليلاً، ففى بعض الأحيان تمارس الأجزاء نوعًا من الإكراه والقسر على البنى المبنيّة منها. ولا تتعلّق المسألة هنا بالتحديدات العددية، حيث يشار فى بعض الأحيان إلى أنّ وجود أنواع قليلة من الأجزاء يحدّ من عدد البنى التى يمكن بناؤها منها. وذلك بعيد عن الصحّة بالطبع. فحين يتوفر لنا ما يكفى من اللبنات المتماثلة يمكن أن نمضى إلى ما لا نهاية فى بناء منازل كلّ منها يختلف عن الآخر. والتحديد أو التقييد الفعلى هو تحديد النوع؛ فلا يمكن أن نستخدم أجزاء **الميكانو** فى تحضير **الجيليه**، ولا نستطيع أن نصنع رافعة ميكانيكية من أجزاء **الجيليه**. وإذا ما دلّ هذا على شىء فإنه يدلّ على تحديدات أو قيود جذرية معينة فى المبادئ البنيوية، كما يفضى بنا إلى أول إشارة إلى **ما بعد البنيوية** فى هذا الكتاب، فثمّة من يرى أنّ ما بعد البنيوية تنطوى على اكتشاف متواتر مفاده أنّ براغى أنظمتنا المفاهيمية وصواميلها مصنوعة من **الجيليه**.

وينبغى أن نضيف أيضًا أنّ أى موضوع واقعى يمكن أن يكون له أكثر من بنية واحدة. إذ يمكن تقسيمه إلى أجزاء بعدد من الطرائق، كما يمكن ربط هذه الأجزاء معًا بعدد من الطرائق. غير أنّ بنى موضوع ما لا تستنفد هذا الموضوع مهما يكن عددها. واجتماع خمسين بنية مجردة لا يشكّل موضوعًا واقعيًا، شأنه شأن بنية مجردة واحدة. فالموضوعات الواقعية مؤلّفة من أجزاء واقعية؛ الأمر الذى ينطبق على الروافع،

والمجتمعات، والبشر. فإذا زالت الأجزاء الواقعية زال الموضوع؛ فحين تزول جميع أجزاء قطة لن يبقى هنالك ولو بنية تكشيرة، على الرغم من إمكانية **الكلام** على تلك البنية المجردة غير الموجودة، كما أوضح لويس كارول، المنطقى.

إنّ الفرع العلمى الذى يتكلم على البنى المجردة هو المنطق والرياضيات[(١)]. وسوف أتناول هذا الأمر لاحقًا حين أتطرق إلى عرض ديريدا لكتاب هوسرل **أصل الهندسة** فى الفصل الخامس. أمّا الآن فأكتفى بإجراء قياس على دليل **الميكانو**. فلو نظرنا إلى الكون بوصفه مجموعة **ميكانو** لأمكن حينئذٍ أن نتخيّل كتابًا هو شىء أقلّ من دليل وأكثر من فهرس مصوّر (كاتالوج). وهذا الكتاب - المنطق الرياضى - هو كتاب يشتمل على وصف **للمجموعة اللامتناهية من البنى الممكنة أو المحتملة جميعًا.**

وهذا الكتاب، بوصفه نتاجًا أو صنيعًا فعليًا، متحققًا فى العالم من خلال المنشورات التى ينشرها الرياضيون، هو كتاب لافت للنظر. فهو حقيقى تمامًا وليس خيالياً. وإذا ما تفحّصنا أى جزء منه، فإننا حالما نفهمه سنجده حقيقيًا على نحوٍ بيّنٍ بذاته (أو نرفضه بوصفه ليس جزءًا من الرياضيات). ومع أنّ هذا الكتاب بيّن بذاته فإنّه ليس ذاتيًا، وهو ينطبق على العالم الموضوعى برمته. غير أنّه لا يزال ناقصًا لم يكتمل؛ لأننا لا نزال نكتبه، محترسين فى المحافظة على الخصائص البارزة اللافتة للانتباه المذكورة آنفًا؛ وذلك على الرغم من علمنا أنّ الفصل القادم من هذا الكتاب قد يقلب فهمنا لكلّ ما جاء من قبل رأسًا على عقب.

---

(١) إن القياس هنا هو قياس فجّ وبسيط، إلا أنه يشير إلى أمر جدى سوف أعود إليه، دونما قياس، فى الفصل الخامس. فأنا أقترح أنطولوجيا واقعية للرياضيات والمنطق، وأحاول أن أفسر خصائصها الثلاث المميزة: المشروعية الداخلية، الوضوح الذاتى، وقابلية التطبيق على العالم الواقعى، مع أننى أدرك أنها بناء بشرى غير مكتمل. إن مجرد الإشارة إلى مادية ممارسات الرياضيات لا يحول بأى حال من الأحوال دون النظرية الأفلاطونية المتعلقة بموضوع هذه الممارسات. ومن وجهة نظرى فإنها تتكلم على العالم الواقعى، إنما من حيث إمكانياته واحتمالاته. (ليونارد جاكسون).

وينبغى أن نذكر هنا أنّ القياس على الكتاب يكتسى بالنسبة لهوسرل أهمية كبيرة. فالرياضيات، بالنسبة له، ليست موضوعية إلا لأنّ من الممكن تدوينها. ويبدو أنّ ديريدا يطوّر انطلاقًا من هنا مفهومه الغريب إلى أبعد حدّ عن **كتابة أصلية** يبدو أنّ لديها القدرة على بناء عالم. ومثل هذا المفهوم هو مفهوم ميتافيزيقى وإن أنكر ديريدا ذلك. واعتقادى أنّ ديريدا قد عاد هنا إلى النظرة السحرية، على الرغم مما نجده لديه من تعقيد وتكلّف. فبالنسبة لى، لا يمكن حتى للرياضيات ذاتها أن تقوم بأكثر من وصف العالم الموضوعى، فما بالك بخلقه؛ والكتابة ليست أكثر من ظاهرة ضمن هذا العالم. غير أنّ تفكيكًا ديريديًا لما أقوله قد يمسك بتلابيب القياس على الكتاب الذى قدّمته للتّو ليساجل أنّ هذا القياس يقوّض مقصدى ذاته ويقلبه رأسًا على عقب.

بيد أننى أرى أننا بحاجة إلى التمييز بين مبادئ المنطق والرياضيات، التى تحدد بنى العالم الممكنة، وبين الكتب التى نكتبها، والتى لا تقدّم أكثر من تمثيل تقريبىّ وجزئىّ لتلك المبادئ. ولطالما كانت أشكال الطبيعة محكومةً جزئيًا بمبادئ الهندسة الفراكتالية؛ مع أن عمر هذه الأخيرة كمبحث أكاديمىّ لا يتعدّى سنوات قليلة. وربما كان ذلك يعنى أنّ علينا أن ننظر إلى المنطق والرياضيات نظرة أفلاطونية بوصفها مجموعة من المبادئ المتعالية تمامًا، غير أنّه لا يعنى أنّ علينا أن ننظر النظرة ذاتها إلى عمليات التعقّل البشرية التى جرت بواسطة مقولات ألسنية تقريبية فى أدمغة محدودة وقابلة للخطأ. وسوف أعود إلى هذا فى الفصلين الخامس والسادس.

١-٣ البنية والوظيفة

الأمر الثانى مما يطرحه النموذج البنيوى هو أمر واضح كسابقه، لكنه مختلف عنه كثيرًا. ثمّة أنماط كثيرة من التوصيف، إلى جانب التوصيف البنيوى، يمكن أن نتناول بها كلاً من الموضوعات الواقعية والمجرّدة. والتوصيف الوظيفىّ هو مثال واضح

على نمطٍ من التوصيف يختلف عن التوصيف البنيوىّ ولا يمكن ردّه إليه، إذ يمكن وصف سيارة بأنها عبارة عن هيكل وأربع عجلات ومحرّك مرتبط بالعجلتين الخلفيتين؛ وهذا توصيف بنيوىّ، كما يمكن وصف هذه السيارة بأنها وسيلة تمكّن البشر من التنقّل بسرعة على الطرقات؛ وهذا توصيف وظيفىّ، وهو توصيف مختلف تمامًا عن التوصيف السابق.

غير أن الأمور تختلط علينا فى بعض الأحيان، ذلك أن معظم توصيفات الموضوعات أو الأشياء الميكانيكية تتنقّل بسهولة بين التوصيف البنيوىّ والتوصيف الوظيفىّ، إذْ أنها تشرح ما تتألّف منه الآلة وكيفيّة عملها معاً. فنقول مثلاً إنّ السيارة تدور (وهذا توصيف وظيفىّ) بواسطة محرك مرتبط مع العجلتين الخلفيتين عن طريق عمود تدوير وترس تفاضلى (وهذا توصيف بنيوىّ) ويتمّ توجيهها (وظيفىّ) بواسطة مقود مع عمود (بنيوىّ) يشغّل (وظيفىّ) آليّة مسننات (بنيوىّ).

غير أنّ بمقدورنا أن نجرى هذا التمييز ذاته على نتاجات غير ميكانيكية، فيمكن أن نصف قصة بوليسية بأنها رواية تُرتَكَبُ فيها جريمة - جريمة قتل فى العادة - وتقوم إحدى الشخصيات - تحرّى محترف فى بعض الأحيان - باكتشاف الفاعل. وهذا توصيف بنيوىّ. كما يمكن أن نصف هذه القصة البوليسية بأنها وسيلة غير مُجهِدَة لتزجية الوقت لدى أستاذ متعب آخر النهار فتوفّر له شيئًا من إعادة الطمأنينة الاجتماعية والعائلية المريحة. وهذا توصيف وظيفىّ.

والحقّ أنّ معظم التوصيفات الخاصة بالنتاجات غير الميكانيكية هى خليط من التوصيف البنيوىّ والوظيفىّ، كما هو الحال بالنسبة للوسائل والأدوات الميكانيكية. إلاّ أنّ هذين النوعين من التوصيف يظلان مختلفين وبخصائص متباينة تمامًا. ويبدو أن أحكام القيمة تتأتّى عن التوصيفات الوظيفيّة، فالقصة البوليسية الجيدة هى التى تؤدى الوظيفة آنفة الذكر على نحوٍ حسن فلا تعذّب الأستاذ المسكين (كما تفعل رواية رصينة). ومن وجهة النظر هذه، فإن أحكام القيمة لا يمكن أن تُطَبَّق على البنى

المحضة؛ الأمر الذى يطرح بعض الأسئلة المثيرة بشأن الأساس الذى تقوم عليه تلك الأحكام التى تُطلَق على الفن التجريدى.

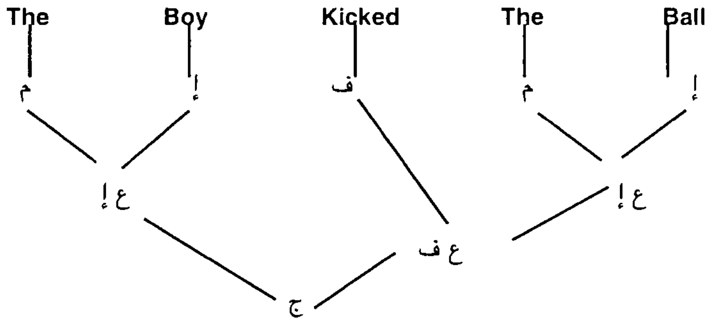
وينطبق كلٌّ من التوصيفين البنيوى والوظيفى على اللغة البشرية أيضاً. فإذا ما أخذنا واحدةً من أبسط الجمل الممكنة فى اللغة الإنجليزية:

The boy kicked the ball

ركل الولد الكرة

يمكن القول إنّ الأجزاء التى تؤلف هذه الجملة هى كلمات خمس: أداة التعريف "the"، واسمين وفعل. وترتبط أداة التعريف، أو المحدِّد، بهذا الاسم أو ذاك لتشكّل عبارة اسمية: "The boy"، "the ball"؛ ويرتبط فعل بإحدى العبارتين الاسميتين ليشكّل عبارة فعلية: "kicked the ball"؛ وترتبط العبارة الاسمية الأخرى مع العبارة الفعلية لتشكّل الجملة ككّل؛ وبذا يمكن القول إنّ للجملة ككل بنية هى التالية:

ولعلّ من الممكن فهم هذه البنية بصورة أفضل برسمها على شكل شجرة:



{علماً أنّ:

ج = جملة = S= sentence

ع ف = عبارة فعلية = VP = verb phrase

ع إ= عبارة اسمية = NP = noun phrase

ف = فعل = V= verb

إ= اسم = N= noun

م = محدِّد = { D= determiner

ويمكن القول أيضًا إن العبارة الاسمية الأولى تقوم بوظيفة **المبتدأ** فى الجملة وإن العبارة الفعلية تقوم بوظيفة **الخبر**، أما العبارة الاسمية الثانية فتقوم بوظيفة **المفعول به** للفعل. وجميع هذه الوظائف هى وظائف قواعدية محضة، لكنها تبدو مرتبطة على نحوٍ بديهىّ فى هذه الحالة مع أفكار معينة مثل من هو الذى يقوم بالفعل، ما الفعل الذى يقوم به، على أىّ شىء يقع فعله. والجملة ككل هى جملة **خبرية**، تتماشى مع إطلاق إفادة أو بيان.

إنّ التوازى بين هذا التحليل البنيوىّ والوظيفىّ والتحليل البنيوىّ والوظيفىّ لطريقة عمل السيارة هو توازٍ واضح تمامًا؛ فالألسنية دراسة ميكانيكية إلى حدّ بعيد. كما أنّ ثمّة توازيًا آخر فى تنوع ما يمكن أن ندعوه بالوظائف الرفيعة لكلا الموضوعين {السيارة والجملة}؛ أى تلك الطرائق المختلفة التى يمكن استخدامهما بها فى المجتمع. فالوظيفة الأساسية للسيارة هى النقل، غير أنها قد تُستَخدَم أيضًا كرمز للمكانة، أو كحاجز فى الطريق، أو كنموذج للدعاية. والوظيفة الأساسية للجملة الخبرية هى إطلاق إفادة، غير أنها قد تُستَخدَم أيضًا كمثال ألسنىّ، كما استخدمتها أعلاه، أو لتجريب مكبّر الصوت، أو كرسالة مُشَفَّرة هى بمثابة أمر باغتيال رئيس الوزراء فى سنغافورة.

وثمّة من يرى أنّ وجود ما سميته بالوظائف الرفيعة المتنوعة لجملة من الجمل يضع تحت طائلة الشكّ وظائفها الأساسية، أو أنّ ما من داعٍ لاعتبار وظائف مثل

إطلاق الإفادات أو طرح الأسئلة أساسيةً أكثر من كتابة القصائد أو تحرير الرسائل المُشَفَّرَة. والأمر ذاته ينطبق على السيارات أيضاً؛ فما من داع لاعتبار وظيفة السيارة في النقل أساسيةً أكثر من وظيفتها كرمز للمكانة. غير أنّ من الصعب الاقتناع بهذا في الحالتين. ويكاد أن يكون من المستحيل أن نضع تصميماً بنيوياً للسيارة أو لجملة مفهومة دون أن نفترض مجموعة أساسية من الوظائف الهندسية أو الألسنية. وإذا ما كان صحيحاً أنَّ من غير الممكن ردّ كلّ من البنية والوظيفة واحدتهما إلى الأخرى، إلا أنهما تتفاعلان بقوة في مثل هذه الحالات. فثمة وظائف معينة للسيارة، أو للجملة، تنطوي عليها بنيتها ولا يمكن للنوايا الواعية أو اللاواعية لدى من يستخدمها أن تغيّر هذه الوظائف.

ومن الواضح أنّ بمقدور المرء أن يوسّع التوصيف البنيويّ – الوظيفيّ بحيث يطال الجسم البشري، أو المجتمعات البشرية، مثلاً، مع أنّ الوظيفة الجوهرية أو الغاية الجوهرية ليست واضحة في هذه الحالات كما هي في حالة الآلة أو غيرها من النتاجات التي يصنعها الإنسان. ولعلّ هذه الوظيفة أو الغاية أن تكون مواصلة الأداء والاستمرار. فمعظم بنى الجسم تقوم بوظيفتها للإبقاء على الجسم في حالة وجود وظيفيّ شَغَّال وفاعل، في بيئة معقدة وخطرة في الغالب. ويبدو أنّ ذلك يسري على كلّ من البنى الفيزيقية والعقلية. ولا شكّ أنّ تبصّراً لافتاً مثل هذا هو الذي أغرى بياجيه بتطبيق كلمة "بنية" على تلك الأنواع الخاصة من البنى التي تتمثّل وظيفتها الأساسية بالحفاظ على ذاتها وتطويرها.

أمّا التوصيفات البنيوية – الوظيفية للمجتمع فهي توصيفات شائعة في كلٍّ من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، غير أنّ بعض الأدعياء من المشتغلين في العلوم الخشنة يعترضون عليها، إِذْ تبدو وكأنها تنسب للمؤسسات الاجتماعية منفعة وغاية، الأمر الذي يجعلها توصيفات فارغة وميكانيكية قاصرة. والغريب أنّ هؤلاء يرون في التوصيف البنيوي – الوظيفي للآلات أمراً طبيعياً، علماً أن المجتمعات تشتمل على قَدْرٍ من الآليات

التطورية والاصطفائية التى تستخدمها فى توليد أنظمتها الوظيفية كالقَدْر الذى نجده فى العالم البيولوجى. (أمّا الاعتراض الماركسى الذى يرى أنّ ما هو وظيفيّ من وجهة نظر طبقة معينة يبدو مختلّ الوظيفة من جهة نظر طبقة أخرى، فهو فى الحقيقة ليس اعتراضًا على مبدأ التوصيف البنيويّ - الوظيفيّ، بل على الطريقة التى يتمّ بها هذا التوصيف).

وبالمقابل، فإنّ ثمّة من يرى أنّ كلاً من التوصيفات البنيوية والوظيفية مفرطة فى ميكانيكيتها. ويرغب هؤلاء فى أن يتمّ وصف المجتمع أو العقل من حيث المعنى، أو القَصد، أو الدلالة؛ ولا يرون سببًا منطقيًا يمنع من تطبيق توصيفات من هذا النوع على المجتمعات، أو على الأجسام البشرية، أو حتى السيارات. كما أنهم لا يجدون مبررًا للقول إنّ هذه التوصيفات ينبغى أن تُرَدّ على الدوام إلى توصيفات بنيوية أو وظيفية، مع أنها قد ترتبط معها على نحوٍ من الأنحاء. وسوف أعمد لاحقًا إلى تفحّص الزعم البنيوى المشبوه الذى يرى أن المعنى، والهوية الشخصية، ومجالاً كاملاً من مجالات التجربة الإنسانية المألوفة يمكن ردّها إلى آثار بنى معينة، بل إلى بنى لا وجود لها هى ذاتها إلا فى آثارها، كما هو الحال لدى ألتوسر، فعلى الرغم من ارتيابى حيال اقتراحات محددة أطلقها البنيويون، فإننى لا أريد أن أستبعد هذه الدعوى أو أنفيها مسبقًا.

١-٤ البنية والوظيفة فى اللغة الطبيعية

ثالث أمر متعلّق بالبنية عمومًا هو آخر أمر واضح حقًا.

يكاد أن يكون كلّ شىء فى هذا العالم، سواء كان ماديًا أم غير مادى، مؤلّفًا من أجزاء تربط بينها بعض الروابط، فهو إذًا بنية. حتى كأس الماء له بنية، مع أنّ الماء فى داخله قد لا تكون له بنية، اللهم ما لم نحلله على المستوى الجزيئى. والقول، إذًا، إنّ لشىءٍ ما (س) بنية ليس بالقول الكثير أو المهم فى الحقيقة. والأهمّ من ذلك هو أن نضع أيدينا على بنيته (أو بناه) المحددة.

وقولنا إنّ المجتمعات، أو الأساطير، أو الأعمال الأدبية "لها بنى" لا يعدو القول إنّها مؤلّفة من أجزاء وإنّ هذه الأجزاء مترابطة. وهذا ليس بالأمر المهمّ، إنّما تحديد هذه الأجزاء، وكيف تترابط، وما النتيجة، أو الوظيفة، أو الدلالة المترتّبة على ترابط تلك الأجزاء على هذا النحو.

والحقّ أنّ البنيوى الحقيقى، بالمعنى الضيق للكلمة الذى سآتى إليه، يقول ما هو أكثر تحديداً من هذا بكثير. يقول إنّ المجتمعات، والأساطير، والأعمال الأدبية وهلمجرا "لها بنية لغة"، أو فى بعض الأحيان "لها بنية تعبيرات فردية مُسْتَمدَّة من لغة تشكّل أساساً لهذه التعبيرات". الأمر الذى يعنى أن نأخذ بنية ميدان نفهمه جيداً كنموذج لبنى ميادين كثيرة لا نفهمها بهذا القدر. وهذا قول بالغ القوة وبالغ الإثارة أيضًا. وتتجلّى إثارته بشكل خاص حين يتوقع المرء أن يكون للميدان غير المفهوم وظائف تشبه وظائف اللغة؛ أى أن يكون معنيًّا بنقل معنى أو بوضع هذا المعنى فى نوعٍ من الشيفرة. ولقد كان توق الحركة البنيوية وتعطّشها الأساسى - خاصة فى ثلاثينيات القرن العشرين، حين كانت فى أحسن أحوالها- أن تستكشف مثل هذه الأقوال، وأن تسبر على وجه الخصوص ما يمكن أن يوجد من روابط بين البنية والمعنى.

فالبنيوية، بمعناها الضيق الذى سأُعنى به فى بقية هذا الكتاب، تقوم إذًا على تبصّر مفاده أنّ موضوعات مختلفة كالمجتمعات، والعقول، والأساطير، والأعمال الأدبية، تبدى بنية اللغات البشرية وتؤدى وظائفها[١] ولكى نفهم الحركة البنيوية لا بدّ أن نعرف ما هى بنية اللغة ووظائفها.

---

(١) ما هو فى ذهنى وأنا أتكلم على "البنيوى الحقيقى" هو شخص ما مثل جاكوبسون أو تينيانوف عام ١٩٢٨، حين اقترحا بنيويةً أدبية. (انظر المقطع التالى حيث نجد تعريفهما هذه البنيوية الأدبية. وكذلك الفصل التالى حيث تجد نقاشاً حول هذا الأمر). وأخشى أن بعض البنيويين الحقيقيين قد قدّموا أطروحات أغرب من ذلك بكثير. والحقّ أن واحداً من ما بعد البنيويين قرأ هذا الفصل الأول باستنكار شديد لما فيه من مقاربة ميكانيكية وأشار إلى أن من الأطروحات القوية لدى البنيويين تلك الأطروحة التى تقول "إن للأشياء بنى" وإن "اللغة هى بنية بنى وإنها تقوم هى ذاتها ببناء هذه البنى الفرعية" =

من الواضح أنّ للّغة وظيفة. فالفرنسية أو الألمانية، مثلاً، هى ما يستخدمه الناطق بالفرنسية أو الألمانية لكى يتّصل مع ناطق آخر بالفرنسية أو الألمانية، كما أنّها ما يستخدمانه للتفكير بواسطته. أمّا بالنسبة للبنية، فقد لا يتّضح لأول وهلة أنّ للّغة بنية، مع أنّ للجملة من تلك اللغة بنية جلية؛ إذْ إنّ لها ترتيباً ثابتًا، مثلاً، فما إن تبدّل ترتيب كلماتها حتى تتحول فى الغالب إلى محض هراء. كما أنّ للكلمة أيضًا بنية واضحة. فهى تشتمل على عدد محدود من الأصوات التى يمكن تمييزها، وإذا ما تبدّل ترتيب هذه الأصوات تحولت فى الغالب إلى مجرد بربرة مبهمة. ولكن ما الذى نعنيه بقولنا إنّ **اللغة** ذاتها لها بنية؟

لو فكّرنا باللغة على أنّها جَمْعٌ من الكلمات فإنها ستبدو حينئذٍ كأنها شىء ليس له بنية. غير أننا ما إن نتفحّص هذه الكلمات حتى نجد أنها ليست كيانات مستقلّة ومنفصلة قد جُمِعَت معاً. فهذه الكلمات لها علاقات محددة تربطها ببعضها بعضًا وتتحكّم بالطريقة التى يمكن بها استخدامها فى جمل. كما أنّ للأصوات فى اللغة علاقات محددة تربطها ببعضها بعضًا وتتحكّم بالطريقة التى تؤلّف بها مقاطع صوتية وكلمات. ووجود هذه العلاقات الثابتة هو ما يجعل اللغة بنية لها أجزاؤها لا مجرد جَمعٍ من النُّتَف. وهو أيضًا ما يحدد طبيعة البنى الصغيرة، من جمل وعبارات وما إلى ذلك، التى يمكن تشكيلها بواسطة هذه النُّتف. والحقّ أنّ السعى إلى تبيان وجود علاقات من هذا النوع فى مجالات تبدو بعيدة عن اللغة كأنظمة القرابة أو الحكايات الشعبية، علاقاتٍ تيسّر وتقيّد فى آنٍ معًا ما يمكن للبشر أن يفعلوه أو يفكّروا به، هو سعى شكّل واحداً من الاتجاهات أو الخطوط التى اتّخذها التطور ضمن التقليد أو التراث البنيوىّ.

= ولقد اختلفت معه حين قرأت هذا؛ لأن هذه الأطروحة مشوشة ومثالية على نحو ميئوس منه، وما كنت لأعجب بالبنيوية لو كان هذا ما عنته. غير أن هذه الأطروحة تمثّل تمثيلاً حسنًا مواقف أُخِذَت فى فرنسا حينما كانت البنيوية على وشك الموت فى الستينيات. (ليونارد جاكسون).

غير أنّ هنالك اتجاهًا أو خطًّا آخر يختلف فى منطقه عن هذا الخطّ مع أنه يُخْلَط معه فى بعض الأحيان. فإذا لم يكن ثمة شكّ فى أنّ للّغة وظيفة، بوصفها نظام اتصال، ولم يكن ثمّة شكّ فى أنّها أهمّ نظام اتصال يستخدمه الإنسان، فإنّ من المؤكّد أيضًا أنّها ليست نظام الاتصال الوحيد. فمن الممكن تمامًا أن ننظر إلى كثير من الأنظمة الثقافية الأخرى، مهما يكن غرضها الرئيسى الظاهر، بوصفها أنظمة اتصال. وبذلك يمكن أن نتكلّم على الزواج، كما يفعل ليفى شتراوس، بوصفه طريقة تتبادل بها الجماعات القرابية النساء، وأن نضيف أنّ هذه هى الطريقة التى **يتصلون من** خلالها ببعضهم بعضًا. أمّا مدى الفائدة التى تقدّمها مثل هذه المقاربة فلا يمكن تحديده مُقَدَّمًا؛ فهى قد توفّر لنا تبصّرات جديدة فى عالم الإنسان، وقد لا توفّر. غير أنّ المهمّ هنا هو أن نلاحظ أننا أمام قياس يختلف تمامًا عن القياس الأول. فالمجتمعات أو الكتب أو العقول البشرية قد تُقَاس بنيويًا على اللغات دون أن تكون مثلها وظيفيًا؛ أو قد تكون مثلها من الناحية الوظيفية دون أن تشابهها بأىّ حال من الأحوال من الناحية البنيوية.

وبعض المقاطع الأشدّ تشوشًا واضطرابًا فى التحليل البنيوى هى تلك التى لا يكون واضحًا فيها، حتى للكاتب نفسه، أىّ قياسٍ من هذين القياسين هو المُعتَمَد. وسوف أعمد فى الفصل السابع من هذا الكتاب إلى تحليل مثال أخذته من جوليا كريستيفا، مع أنه ليس أسوأ الأمثلة التى يمكن أن نجدها. ولا شكّ أن ثمة مبررًا لهذا الخلط والتشوّش، نظرًا لتلك العلاقة الوثيقة بين البنية القواعدية والوظيفة الألسنية الأساسية؛ بين الجمل الخبرية والإفادات أو بين الجمل الاستفهامية والأسئلة، على سبيل المثال. إلا أنّ اختلافًا منطقيًا أساسيًا يظلّ ماثلاً. وربما كان لمصلحة الوضوح فى هذا الحقل لو جرى عرف عام على الاحتفاظ بكلمة **بنيوىّ** للقياس الأول **وسيميولوجى**، أو **سيميائى**، للقياس الثانى. غير أنّ انتظار الوضوح ربما فات أوانه.

ففى المرحلة الفرنسية اللاحقة من مراحل البنيوية، حين اصطدمت هذه الأخيرة مع فلسفة الذات وبدأ الخلط والتشوّش يكثران، نما نوع غريب من النظرية السيميولوجية التى ترى أنّ اللغة، وربما بنية اللغة، هى التى تفرض بنية على العالم، أو ربما على العالم البشرى. الأمر الذى يبدو كأنّه نوع من الجمع بين المبدأ الفلسفى المثالى الذى يرى أنّ بنية عالم الظواهر تنبثق من العقل وبين المبدأ الذى يرى أنّ العقل - الـ"ذات"- هو أثر للغة. وأنا أدعو هذا الموقف "مثالية ألسنية". وهو موقف لا علاقة له، مثلاً، ببنيوية جاكوبسون عام ١٩٢٨ أو ١٩٤٢، إنّما يتلاءم جيداً مع لاكان. واللافت أنّ هذا الموقف ما إن تمّ تصنيعه فى فرنسا حتى أُسقِطَ بمفعولٍ رجعى على نصّ دو سوسور، فأصبح الرجل بذلك فيلسوفًا مثاليًا، وواحداً من بين قلّة من الفلاسفة الذين قاموا باكتشافاتهم الكبرى بعد موتهم، وفى حالة دو سوسور بعد موته بأربعين سنة.

وسوف أناقش هذا التحول التاريخى الذى طرأ على دو سوسور فى الفصل الثالث، أما فى الفصل السادس فسأنظر فى عدد من أشكال المثالية الألسنية المنسوبة إليه، متفحّصًا نصّه كى أرى إن كان قد اتّخذ حقًّا مثل هذه المواقف التى سأحاول أن أعرضها وأصوغها بقدر ما يسعنى من البساطة والدقّة بحيث يمكن أن نقرر ما إذا كانت صائبة أم لا. (والرأى عندى، وإِنْ لم يكن رأيًا نهائيًا، أنّ سوسور لم يتّخذ معظم هذه المواقف، وأنّ ما بقى منها ليس صائباً).

٢- البنيوية بمعناها الضيّق: مبادئ سوسور الخمسة

٣- الألسنية العلمية بوصفها علماً موضوعياً

سأحاول فى هذا المقطع أن ألقى الضوء على المبادئ السوسورية الأساسية، بطريقة لا تدّعى أىّ معرفة تخصصيّة. واعتقادى أنّ هذه المبادئ قد دخلت النموذج البنيوى للألسنية، ومارست تأثيرها على البنيوية الأولى، حين كانت فى مرحلتها

العلمية. ومع أنّ من المفترض بهذا الأمر ألاّ يكون موضع خلاف، فإنه قد يُدْهِشُ القرّاء من الطلاب - وإن لم يدهش الأساتذة - أن يعلموا أنه موضع حرب ضروس، وأنّ مجرد قولى هذه الأشياء التى يُفتَرَض بها ألاّ تكون خلافيّة يضعنى فى موقع قتالى ضمن مناظرة كبرى.

والمشكلة هى أنّ هنالك كثيراً من الطرائق المتخصصّة المختلفة للاهتمام باللغة، كطريقة الألسنى، وطرائق الفلاسفة بأنواعهم، والمحلّل النفسانى، والناقد الأدبى، والأستاذ؛ ويكاد كلّ واحد من هؤلاء أن يكون مكتفيًا بنظرةٍ خاصة به دون سواه فيما يتعلق بماهيّة اللغة، فيشعر فى بعض الأحيان بأنّ الآخرين لا يعلمون عمّا يتحدثون. وأنا أيضًا أشعر مثل هذا الشعور فى بعض الأحيان، شأنى شأن أىّ واحد آخر، إلا أننى سأحاول أن أكون عادلاً مع من يعارضنى، وأطالبهم بدورى - أطالب، مثلاً، كل شخص ما بعد بنيوى يرى أنّ مفهوم الألسنية العلمية الموضوعية برمّته قائم على خطأ - بأن يعاملوننى بالكياسة ذاتها؛ فأنا لا أدّعى لنفسى الدفاع عن الألسنية تحديداً - فهى لا تحتاج لدفاعى - وإنما أريد أن أساجل **بشأنها** على نحوٍ عقلانىّ.

يُعنَى الألسنيون ببراغى اللغة وصواميلها. يُعنَون بأسئلة على شاكلة "ما أصغر العناصر الصوتية المميّزة فى لغةٍ ما وكيف تترابط مع بعضها بعضًا؟"؛ أو "ما بنية الفعل المساعد؟" فى لهجة محددة من اللهجات. وثمّة بعض النظريات الجديرة بالاحترام إلى أبعد حدّ فى مجال الألسنية، كنظريات شومسكى مثلاً (١٩٥٧؛ ١٩٦٥)؛ وما يجمع هذه النظريات فى النهاية هو اهتمامها بأسئلة من هذا النوع؛ إذ لا يمكن للمرء أن يكون ألسنيًا ما لم يهتمّ بهذه الأسئلة. والألسنية بهذا الصدد شديدة الشبه بالعلوم الخشنة، التى تقيم نظريات عامة مهمّة على أنواعٍ من المعطيات هزيلة وتافهة، حيث يكون على العالِم أن يهتمّ بالحصول على مثل هذه المعطيات الصائبة التى تضفى عليها النظرية أهمية. وموقفى الأول، غير الخلافى قطّ بل الحصين والمنيع، هو أنّ سوسور كان ألسنيًا. أمّا مواقفه الفلسفية -وقد كان لديه بعضها- فقد كانت جميعًا

جزءًا من نقاشاته المنهجية للألسنية. **ولم يكن لديه أىّ مواقف فلسفية صريحة أخرى من أى نوع.**

بالمقابل، فإن الفلاسفة، والشعراء، ونقّاد الأدب يميلون إلى اهتمامٍ باللغة من نوع آخر تماماً. ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله هيدغر هنا:

> **إذ نناقش اللغة، إذ نضعها فى مكان، فإننا لا نجلبها إلى مكان كينونتها بقدر ما نجلب أنفسنا: تَجَمُّعَنَا فى المكان المخصّص والملائم.**
>
> **لنتأمّل اللغة ذاتها، اللغة وحسب. إنّ اللغة ذاتها هى اللغة ولا شىء آخر بجانبها. اللغة ذاتها هى اللغة. أمّا الفهم الذى يُعَلَّم فى المنطِق، أمّا التفكير بكلّ شىء بمنطق الحساب وتاليًا بمنطق الإفحام، فيدعو هذا الطرح هراءً فارغًا. فحين نكتفى بقول الشىء ذاته مرتين – اللغة هى اللغة – كيف يُفْتَرَض بذلك أن يمضى بنا إلى أى مكان؟ بيد أننا لا نريد أن نمضى إلى أىّ مكان. لا نودّ سوى أن نمضى، لمرّة واحدة، إلى المكان الذى نحن فيه أصلاً.** (هيدغر ١٩٧١– ص١٩٠)

إنّ هذا لأشبه بمانترا[١] فلسفية، دعوة إلى التأمل فى لغوية اللغة بوصفها سبيلاً إلى الكينونة.

أمّا ما ينبغى أن أقوم به فى هذا المقطع، وما كان ينبغى على الجميع أن يقوموا به لكى يقولوا وحسب ما الذى كان يعنيه سوسور، فهو تبنّى ذلك "الفهم الذى يُعَلَّم فى المنطق، التفكير بكل شىء بمنطق الحساب". فما يدعو إليه هيدغر هو ضرب من ألسنية

(١) المانترا: الأقوال المقدسة ذات الفاعلية الخفيّة فى كلّ من الهندوسية والبوذية. (م)

ذاتية؛ أمّا سوسور فقد دشّن الألسنية العلمية الحديثة. وهذا أيضًا ما فعلته البنيوية الباكرة، إلى حدّ مدهش؛ فأعظم البنيويين الأوائل كان أيضًا واحدًا من أعظم الألسنيين، أعنى رومان جاكوبسون. أمّا ما بعد البنيوية فليست كذلك. وما بعد البنيويات المتنوعة، والتى يمكن أن ندعوها أيضًا ما بعد ظاهراتية، وما بعد ماركسية، وما بعد فرويدية، هى أقرب روحيًا إلى هيدغر منها إلى سوسور، من حيث اهتماماتها الفلسفية. فاللغة لديها تبدو كأنّها استعارة فلسفية على نحو يختلف كثيرًا عمّا تبدو عليه اللغة بالنسبة للألسنى بوصفها موضوعًا لنظرياتٍ توصيفية دقيقة تأخذ طريقها إلى التحقق بصورة معاجم وقواعد (انظر الفصل الخامس لدى مناقشتنا بول دى مان).

ولكن ربما كان هيدغر مثالاً متطرفًا. فثمّة فلاسفة آخرون كانوا أقلّ حماسًا وانفعالاً، وأكثر ارتيابًا حيال اللغة؛ واشتغلوا عليها بمزيد من التفصيل (وإن يكن تفصيلاً فلسفيًا). وقد نظر هؤلاء إلى اللغة بوصفها مصدر سحر وافتتان لما تطرحه من إشكاليات ميتافيزيقية زائفة؛ وقام كثير منهم بإدراج جميع اهتمامات هيدغر الفلسفية تحت عناوين هذه الإشكاليات. فى حين حاول بعضهم أن يتخلّص من هذه الإشكاليات عن طريق ابتكار لغات جديدة، صنعيّة، مؤلّفة برمّتها من صيغ منطقية، تستحيل فيها صياغة الإشكاليات الميتافيزيقية (كارناب ١٩٣٧)؛ أو عن طريق التفحص النقدى لاستخدامنا اللغات الواقعية (فيتغنشتين ١٩٥٣؛ أوستن b ١٩٦٢، ١٩٦٢a)؛ أو من خلال ابتكار قصص فلسفية عن اللغة، كقصص فيتغنشتين عن ألعاب اللغة (١٩٥٣)، أو من خلال مفهوم ديريدا عن الكتابة (ديريدا b ١٩٦٧). (وهكذا ترك الفلاسفة كمّا هائلاً من الأدبيات التى تتناول اللغة، وهى أدبيات بعيدة جدًا عن كلّ ما يمتّ للألسنية بصلة. بل إن تصوّر هؤلاء الفلاسفة لماهية اللغة ذاتها غالبًا ما يكون بعيدًا أيضًا عن كلّ ما يمتّ للألسنية بصلة. وربما كان ذلك مشروعًا إلا أنه ينطوى على خطر مؤكّد؛ إذ كيف يمكن أن نتصور فيلسوفًا تتجاهل نظريته فى الطبيعة والعالم المادى كلاً من الفيزياء والكيمياء.

ولقد كان للفروع الأخرى أيضًا اهتمامها الخاص باللغة؛ وقدّمتْ رؤيةً لها لا يكاد الألسنيّ المتمسّك بنحوه وصرفه أن يفهمها. ففى التحليل النفسى، طابق جاك لاكان بين اللغة والمجال الرمزىّ، الذى يبدو وكأنّه يكافئ كامل الثقافة الإنسانية. فاللاوعى، عند لاكان، هو أثر للّغة؛ بل إنّ أوجهًا رئيسة من أوجه الذات الإنسانية هى آثار للّغة (لاكان١٩٥٣-١٩٥٤). أمّا بعض الشعراء كعزرا باوند وإليوت فقد رأوا اللغة كشىء ينبغى صقله وتنقيته بوصفه أداةً للسبر والاستكشاف الروحيين؛ مع أنه لم يكن من اللائق على الصعيد الاجتماعى أن يتحدّث المرء عن تنقية لهجة القبيلة (إليوت. ت. س. ١٩٤٤، ص٣٩). ولقد اقتفى بعض النقّاد آثار هؤلاء الشعراء، فرأوا فى الحفاظ على إنجليزيّة اللغة الإنجليزية، مثلاً، واجبًا ثقافيًا رفيعًا (تومسون، دينيز **استخدام الإنجليزية**، فى مواضع كثيرة). أمّا أساتذة اللغة الإنجليزية فقد كانت لديهم تقليديًا نظرة متقادمة أدنى مستوىً. فكانوا يعلّمون طلابهم أن بعض أشكال اللغة صحيح، فى حين أن بعضها الآخر غير صحيح، أو غير منطقى، أو سوقىّ، محافظين بذلك على حدود التهذيب الخاصة بالنظام الطبقى. غير أن إفلاس هذا الموقف، بتأثير جزئىّ من الألسنية الوصفية، ترك كثيرًا من هؤلاء فى حيرة وشكّ حيال امتلاك اللغة بنية يمكن تعليمها، فاتجهوا إلى تشجيع شكل من التعبير عن الذات لا يعى البنية الأساسية التى يقوم عليها. أمّا بعض الماركسيين فقد رأوا أنّ اللغة موقع من مواقع الصراع الطبقى والإثنى؛ وأبدوا ارتيابًا إزاء أىّ محاولة لوصفها وصفًا موضوعيًا. وهكذا حملت كل جماعة من هذه الجماعات رؤيةً للّغة بدت لها ملحّة وعميقة؛ رؤية تجعل توصيف الأفعال الشاذّة فى الألمانية أمرًا تافهًا وهزيلاً. والحقّ أنّ هذه الرؤية عمومًا لا تربطها بالألسنية الموضوعية إلا رابطة واهية تمامًا.

فقد رأى سوسور - ومعظم الألسنيين بعده - أنّ على الألسنىّ أن يُعنى بالبنية الموضوعية والوظائف الأساسية للّغة، فيدرسها بذاتها ولذاتها؛ فى حين عُنِىَ جميع الآخرين بهذا المستوى أو ذاك من مستويات **استخدام** اللغة الذى غالبًا ما يخلطون بينه وبين اللغة ذاتها (سوسور ١٩١٦، الفصل الخامس، فى مواضع كثيرة). والحقّ أنّ ثمة

كثيراً من أكاديميى الفروع الأخرى الذين يوافقون على هذا. ويعتبرون، مثلى، أن ليس ثمّة صراع بالضرورة بين الاستقصاء العلمى لبنية اللغة ووظيفتها الأساسية وبين دراسة المسائل الأوسع للسياسة، والميتافيزيقا، والشعر، حيث تبدو اللغة بوصفها سلاحًا، أو مانترا، أو أداة، أو استعارة للتجربة الإنسانية المفعمة بالمعنى، الأمر الذى غالبًا ما يتنطّح له ما بعد البنيويين.

بيد أنّ أقليّة لها وزنها – خاصةً بين نقاّد الأدب ومنظّريه – تُظهر عداءً يثير الدهشة تجاه مفهوم الألسنية العلمية ذاته. وهذا العداء ليس جديداً فى الحقيقة؛ وإذا ما كان ينزع لأن يتّخذ شكلاً يساريًا متطرفًا هذه الأيام، إلا أنه قد يصدر عمليًا عن أى موقع فى الطيف السياسى الواسع، من اليسار إلى اليمين، ومن أتباع ليفيس إلى ما بعد البنيويين. وسوف أقدّم ستة أمثلة، صادف أنّها وقعت تحت يدىّ، عن ظاهرة يمكن لأى معلّم لمادة الأدب واللغة أن يكون قد لاحظها.

المثال الأول هو مقالة كتبها ريموند أومالى فى **استخدام الإنجليزية** (صيف ١٩٦٤) عن تعليم الألسنية البنيوية للطلاب، وقد وضع لها عنوانًا: "شىء آخر خارج على الموضوع"؛ ومن الواضح أنّ مقالة أومالى هذه مقروءة من عنوانها. أما المثال الثانى فهو كتاب إيان روبنسون **جنازة القواعدى الجديد: نقد ألسنية شومسكى** (١٩٧٥)، الذى يهديه بصورة لها دلالتها إلى ف. ر. ليفيس "الذى مضت اثنتا عشر سنة منذ أن شجعنى على نشر بحثٍ فى حال الألسنية" وإليكم هذا المقتطف من كتاب إيان روبنسون:

> **يمكن للألسنية فى بعض الأحيان أن "تعمل تحت يد" النقد أو غيره من الفروع. غير أنّ الدراسات "الألسنية والـ ..."تضلّ السبيل هذه الأيام ولا تقدم فائدةً كما يُفترض بها لأنها تتبع شومسكى فى محاولته الابتعاد بالألسنية عن الاستخدام، ولأنها تُعلى من شأن الألسنية على نحوٍ مفرط. وغالبًا ما ألحّ النقّاد، فى الحالة التى نحن بصددها، على التعلّم من الألسنيين؛ لكننى لم**

أسـمع قطّ عن ألسنيين يريدون التـعلّم من النقّـاد، مع أنّ هنالك حاجة ماسّة لمثل هذا الدرس.

(*) **يمكن للألسنية، بمعناها الواسع أن تساعد النقد إذا ما بقيت فى مكانها الخاضع والتابع. إننا نهدر الوقت فى حلقات البحث من كل عام بدفعنا طلابًا لامعين إلى البحث كالعميان عن مصطلحات قواعدية كانت شائعة منذ ثلاثين عامًا ...** (روبنسون ١٩٧٥، ص ١٦٨)

هذا العداء الذى عبّر عنه أتباع ليفيس منذ خمسة وعشرين عامًا أو منذ خمسة عشر عامًا، أو يعبّرون عنه اليوم، لا يضاهيه سوى عداء اليسار المتطرف المعاصر. وإليكم هذين المثالين ممّا دار فى بعض المؤتمرات الدولية. ففى معرض تعليق أحد النقّاد المشهورين على مفهوم "الإبداع المحكوم بقاعدة" فى القواعد التوليدية، لم يجد هذا الناقد حرجًا فى أن يشبّه هذا المفهوم بـ "مفهوم الحرية فى ظلّ القانون"، وهو مفهوم إصلاحىّ لا يستسيغه هذا الناقد؛ ويرى أنّ على من يؤمن بمثل هذا المفهوم أن يكون عضوًا فى الـ SDP (وهو أحد أحزاب الوسط فى إنجلترا، اشتهر فى أوائل الثمانينيات، ويكاد أن يكون متوقفًا عن العمل هذه الأيام). ولأننى لم أتوقّع أنّ هذا الناقد يعنى حقًّا ما يقول، قمت لاحقًا بمزيد من التحرّى والتأكد؛ ففى النهاية ليس هنالك أىّ صلة منطقية بين القواعد الوصفيّة والقوانين الجنائية. غير أنّ الناقد كان يقصد جديًا ما يقول؛ فهو يرى أنّ الإيمان بالقواعد مثل الإيمان بالقانون والنظام. (والحقيقة أنّ هذا السخف الواضح ليس جديدًا أو غير مسبوق فى الأدبيات الفلسفية؛ فنيتشه كان يعتقد أنّ الإيمان بالقواعد مثل الإيمان بالله).

• وفى مؤتمر تداولى آخر، اعتبر باحث آخر أنّ مفهوم "المتكلّم - السامع المثالى" فى الألسنية يعمل على كبت الصراعات الإثنية وعلاقات القوّة، وكأن ما ينبغى على الألسنىّ أن يتقصّاه هو مثول إفريقىّ جنوبىّ أسود أمام قاضٍ أبيض. وحين تدخّل أحد الألسنيين (لستُ أنا) ليشير إلى أنّ وصف الكفاءة الألسنية هو محاولة للقيام

بالأشـيـاء الأبسط أولاً؛ فـإن إشـارته هذه لم تصل. والإشـارة هنا هى أنّ الحـالة الموصوفة تشتمل على الأقل على أربعة متكلمين-سامعين مثاليين موجودين فى جسمين بشريين: فالقاضى يتكلّم الإفريقية والإنجليزية، والإفريقى الجنوبى الأسود يتكلّم لهجة أخرى من الإنجليزية فضلاً عن لغة البانتو؛ وعلاقات القوة القائمة لا تنعكس فى بنية أىّ من هذه اللغات على الرغم من أننا قد نجد لدى الألسنية الاجتماعية كثيراً مما تقوله عن هذه اللغات. وسوف نأتى إلى هذا الأمر بعد بضع صفحات حين نناقش مفهوم **اللسان**).

لم أُشِر إلى مصادر هذين المثالين لأنهما غير موثّقين تمامًا؛ إلا أنّ مثالىَّ الخامس والسادس منشوران وموثّقان، ففى كتابهما **ألفُ مُسَطّح** (١٩٨٠)، يقدّم دولوز وغوتارى نظرية كاملة تدعم ما قاله الباحث فى المؤتمر الثانى المشار إليه (من أنَّ دراسة القواعد تمثّل نوعًا من الكبت على اللغات غير الرسمية)، وهى نظرية تشتمل كما يمكن أن نتوقّع لها، على عداء لكلّ مقاربةٍ للألسنية علمية وشاملة. واللافت فى الأمر هو أنّ دولوز مَرجِع موثوق فى نيتشه، الأمر الذى يعنى أننا هنا أمام تراث فلسفى، وليس مجرد أطوار فردية غريبة؛ وهو باعتقادى تراث لاعقلانى وظلامىّ. أمّا مثالى السادس والأخير فآخذه من جوليا كريستيفا (١٩٨٠؛ ص ٢٥)، التى هى من بعض النواحى الأشدّ خطراً فى هذه المجموعة؛ فهى تنطلق من أسس أخلاقية "لإجبار الألسنيين على تغيير موضوع دراستهم" لكى يتشبّهوا أكثر بهيدغر أو بالشاعر ملارميه. ومصدر العداء هنا هو إيديولوجيا يساروية لاكانيّة أو تأويليّة وليست ماركسية أو فوضوية.

وأودّ أن أمضى الآن أبعد من الأمثلة التى قدّمتُها فأغامر فى محاولة للتعميم مفادها أنّ سبب عداء الكثيرين للألسنية العلمية هو أنها تهدد الإيديولوجيا التى تقوم عليها طريقتهم فى تعليم الأدب، أو فى العيش، سواء كانت هذه الإيديولوجيا ليفيسيّة، أو ماركسية، أو تحليلية نفسية، أو تأويلية أو غيرها. فكلّ واحدة من هذه الإيديولوجيات لها نظرتها الخاصة بها دون سواها تنظر بها إلى اللغة، وهى نظرة يضعها موضع شكّ مجرد وجود نموذج آخر للغة قائم على أدلّة علمية.

ربما كان من الممكن الدفاع عن مواقف هؤلاء، مع أننى أعتقد أنها مواقف خاطئة يصعب الدفاع عنها. أمّا ما يستحيل الدفاع عنه، وما قد يصدم أىّ طالب يقرأ هذه الكلمات بقدر ما يصدمنى، هو أنّ مقاربة سوسور العلمية لبنية اللغة تُكبَتُ بقوة فى كثير من أقسام الأدب والنظرية الأدبية **حتى حين يتمّ تدريس محاضراته**؛ فهم يدرّسونه لا بوصفه ذاك الألسنى الذى صدرت عنه بعض المقولات الفلسفية المهمة بشأن المنهجية الملائمة للألسنية، بل بوصفه فيلسوف لغة ومؤسسًا لنظرية فى المعنى باروكية ومستحيلة. وليس هذا فى الحقيقة سوى ضرب من تشويه تاريخ الأفكار، فأثر البنيوية بوصفها الصيغة النظرية التى هيمنت فى الألسنية طوال أربعين عامًا يختفى عن وجه أوروبا. أمّا التاريخ الطويل الخاص بالبنيوية الأدبية القائمة على النموذج الألسنىّ فيتمّ بتره واختزاله إلى تمهيد فرنسى قصير لعجائب ما بعد البنيوية. وهكذا لا يعود مطلوبًا من الطّلاب أن يحسبوا أىّ حساب لما كان فى الحقيقة واحدًا من أنجح النماذج النظرية فى القرن العشرين.

ما الذى يجعل علمًا بعيدًا عن الأذى كالألسنية التى تدرس البنية الموضوعية للّغات البشرية شيئًا مهدّدًا وخطيرًا إلى هذا الحدّ بالنسبة لهذا الصف الطويل من الإيديولوجيين؟ ما الذى يخشاه هؤلاء فى الألسنية؟ ثمّة شىء هام يتمثّل فى أنّ كتاب سوسور **محاضرات فى الألسنية العامة** كان فى الأصل محاضرات موجّهة للطلاب؛ ويمكن أن يبقى كذلك بالنسبة لبعضهم، حيث يرون أنه يقدّم لهم رؤيا لعلمٍ موضوعىٍّ فى اللغة، علم يمكن أن يكون بدوره نموذجًا لعدد من العلوم الموضوعية الأخرى. وبالمقارنة مع هذه الرؤيا، فإنّ نظرية سوسور فى المعنى ليس لها سوى أهمية هامشية تمامًا فضلاً عن كونها نظرية زائفة على أىّ حال (انظر الفصل السادس). ويمكن لنا فى الحقيقة أن نجد هذه الرؤيا ذاتها، هذه الدراسة الموضوعية للّغة بوصفها نموذجًا للدراسة الموضوعية فى العلوم الإنسانية عمومًا، فى نصوص ألسنية أساسية أخرى، وإن كانت تنتمى إلى مدارس ألسنية أخرى. ومن هذه النصوص كتاب شومسكى **البنى التركيبية** (١٩٥٧)، وكتاب كينيث بايك **اللغة فى علاقتها بنظرية موحّدة فى السلوك**

البشرى (١٩٦٧)، وهو كتاب كان له أثره الكبير على بعضهم، وخاصة فى ميدان الأنثروبولوجيا، كمارفن هاريس (١٩٦٨) مثلاً. وربما كان كتاب رومان جاكوبسون **الصوت والمعنى** (١٩٧٦) أفضل نصّ فيما يتعلّق بفهم التقليد البنيوى الأوروبى. وكلّ من يرتاب بعرضى لهذه الرؤيا التى عَبّرَتْ عنها الألسنية البنيوية، وأهمية هذه الألسنية بالنسبة للبنيوية عمومًا، لعلّه يثق بالكاتب الذى قدّم لهذا الكتاب، ألا وهو كلود ليفى شتراوس. (انظر الفصل الثالث).

لا شكّ أن ثمّة تناقضًا واضحًا بين ما توحى به كلمة "رؤيا" التى استخدمتُها مرارًا من إيحاءاتٍ ذاتية، بل ودينيةٍ، وبين عبارة "العلم الموضوعى" التى رَبطتُها بتلك الكلمة. غير أنّ من الممكن أن يكون ثمّة رؤيا موضوعية؛ هى إيديولوجيا، لكنها الإيديولوجيا التى تتبنّاها العلوم. ويمكن لهذه الرؤيا، بوصفها إيديولوجيا، أن تدخل فى صراع مع الإيديولوجيات الأخرى، كالاشتراكية مثلاً، مع أننى لا أعتقد أنها تحتاج إلى ذلك، وهى لم تَحْتَج إليه بنظر ماركس كما أرى. غير أنّ معظم ما بعد البنيويات قد ناهضت مثل هذه الإيديولوجيا الموضوعية. ناهضت "إيديولوجيا" التعقّلْ الشمولى والمتماسك المنسجم الذى يشكّل أساسًا للعلوم. وتوقعتْ أن تجد افتراضات ومزاعم إيديولوجية وميتافيزيقية أنّى توجّهت، فتتنطّح لكشفها. وهذا ما جعل من العسير عليها أن تقدّم خطابات علمية، كما هو الحال فى الكيمياء أو فى قطاعات واسعة من الألسنية. إلا أنّ إنكار الرؤيا الموضوعية فى الألسنية البنيوية وفى معظم البنيوية، أو سدّ كلّ مدخل إليها، لا لشىء إلا لأنّ ما بعد البنيوية قد رفضتها، هو أمر ينطوى على ما يتعدّى مناهضة الموضوعية. فهو عملية قمع، وافتراء على التقليد الأساسى فى البنيوية.

لقد أطلق فرديناند دو سوسور وجهة نظره فى سلسلة من المحاضرات ألقاها بين ١٩٠٦ و١٩١١، وقام اثنان من تلاميذه بتحرير طبعة لهذه المحاضرات نُشِرَت بعد وفاته بعنوان **محاضرات فى الألسنية العامة** (سوسور ١٩١٦)، وهى المصدر الرئيسى لآراء سوسور، كما أنّها الكتاب الذى رسم للتقليد برمّته هيئته العامة. أمّا من يريد أن يعود

إلى ما قبل هذا، فيمكنه أن يجد طبعة نقديّة قائمة على الملحوظات الأصلية التى وضعها سوسور لمحاضراته (سوسور١٩٦٧). أمّا بالنسبة للترجمات الإنجليزية لكتاب سوسور فإنّ هناك ترجمتين إنجليزيتين حتى ١٩٨٩، وهما ليستا على نفس القَدرْ من الجودة والسداد. والحقيقة أنهما تقدّمان عرضين مختلفين تمامًا لتاريخ الأفكار الألسنية واكتشاف **الفونيم**! ولقد أجريتُ مقارنة بين هاتين الترجمتين فى ملحق هذا الكتاب. أمّا المقتطفات التى أوردها لسوسور فآخذها إمّا من الطبعة النقدية المذكورة، التى أعدّها توليودو ماورو ونشرتها دار Payot فى باريس ١٩٧٣، بالفرنسية طبعًا (سوسور a ١٩١٦)، أو من ترجمة واد باسكن للمحاضرات، التى نشرتها دار McGraw-Hill فى نيويورك عام ١٩٥٩ (سوسور b ١٩١٦) ولقد قدّم سوسور خمسة مبادئ منهجية عامة فى الألسنية، وسوف أتناول هذه المبادئ الخمسة تبعًا لأهميتها.

٢-١ اللسان والكلام (بنية اللغة مقابل التكلّم بهذه اللغة)

قبل كلّ شىء، لقد اعتبر سوسور أنّ موضوع دراسة الألسنيين هو نظام اللغة أو بنيتها، أو ما أطلق عليه اسم اللسان langue، ووضعه مقابل فعالية التكلّم بهذه اللغة، أو ما أسماه بـ الكلام parole، وبذلك قدّم سوسور نموذجًا لكلّ النظريات البنيوية اللاحقة.

والحقّ أنّ هذا التمييز بين **اللسان والكلام** هو تمييز أساسى إلى حدّ بعيد، ولذلك فإنّ من الضرورى أن نلقى عليه مزيدًا من الضوء. فما يشير إليه سوسور هو ضرورة التمييز، بين النظام اللغوى (**اللسان** langue) والتكلّم باللغة أو كتابتها (**الكلام** parole)، وذلك ضمن حقل الفعالية الألسنية الكامل (اللغة langage). وثمّة كثير من الإشكاليات فى هذا التمييز الثلاثى لا تتعلق بالترجمة بقدر ما تتعلّق بقضية المصطلحات التقنية. ويتلخّص الأمر فى أنّ ثمّة تمييزًا مفاهيميًا، ضروريًا تمامًا لقيام الألسنية، ولا يجد الشخص غير الاختصاصىّ أىّ صعوبة فى فهمه، إلا أنّ المفردات

الإنجليزية والفرنسية لا تعكسه بدقّة (وكذا الألمانية واللاتينية كما أشار سوسور). فكلمة "language" الإنجليزية تنطوى على التباسات عديدة، حيث يمكن أن نقول:

(١)- "الـ language هى ما يميّز الإنسان من الحيوان".

والكلمة تشير هنا إلى مقدرة بشرية، وإلى الطريقة التى تُستَخدَم بها هذه المقدرة. وهى تنطوى هنا على التباسها الكامل.

أو يمكن أن نقول:

(٢)- "الـ language التى تعلّمتها هى الألمانية"

وهى تشير هنا إلى معجم مفردات، ومبادئ فى البناء والتركيب، ومصطلحات إلخ، يمكن لنا أن نتعلّمها أو أن نلتقطها وحسب من محادثة.

أو:

(٣)- " language شكسبير إبداعيّة مشرقة"

وهذا يعنى أنّ استخدام شكسبير للـ language هو استخدام إبداعىّ. والكلمة الفرنسية langage تعنى أيضًا استخدام الـ language فى هذا السياق.

وهذه الأمثلة الثلاثة تتوافق نوعًا ما مع المقولات التقنية الثلاث السابقة:

parole, langue, langage

ومن بين الثلاثة، لا شكّ أنّ معظم الناس سيجدون الـ langue هو الأقلّ إثارة للاهتمام. أمّا الـ langage، أى اللغة بوصفها المقدرة العامة التى تميّز الإنسان من الحيوان والثوب الذى يرتديه الفكر، وصيغة التعبير عن الذات، فهى تهمّ الجميع. وكذلك الـ parole، أى اللغة بوصفها مسرحيات شكسبير أو ما تقوله أمّك. فمن الذى يهتمّ إذاً بالـ langue، أى باللغة بوصفها قواعد ومعجم مفردات وأنساقًا صوتية؟ إنهم الألسنيون. فعملهم هو وضع المعاجم والقواعد. وسوسور لم ينقض هذا قطّ حين ألقى

محاضراته. بل على العكس، فقد جعل الـ langue، أو ما تصفه القواعد والمعاجم موضوع الدراسة الأساسى، وقال إنّ كل نمط آخر من أنماط دراسة اللغة يتوقّف على دراسة هذا الموضوع.

وقبل أن ننتهى من هذا الأمر - وهو أمر جوهرىّ تمامًا - سأقدّم مثالاً عن العلاقة العملية الوثيقة، والتمايز المنطقى المطلق، بين **اللسان** langue، أى بنية اللغة، **والكلام** parole، أى التكلّم بلغة ما أو الكتابة بها. فمن حيث العلاقة بين الاثنين يكفى القول إنّ المرء يتكلّم بلغةٍ ما. أمّا التمايز بينهما فيمكن التوصّل إليه بسهولة حين ننظر إلى الفارق بين الخطابات التى ألقاها هتلر واللغة الألمانية، التى يتكلّم بها هتلر. فخطابات هتلر هى ممّا يمكن أن يهمّ مؤرّخًا أو عالم نفس؛ أما اللغة التى يتكلّم بها هتلر فهى مما يهمّ الألسنىّ، الذى يقتصر دور الخطابات بالنسبة له على كونها أدلّة أو شواهد من هذه اللغة. وإذا ما أردتَ أن تتكلّم الألمانية، فإنّ ما تتعلّمه هو اللغة، التى تتألف من مفردات، وقواعد، وطرائق فى اللفظ وهلمجرا. وعندئذٍ يمكنك أن تؤلّف خطاباتك مستخدمًا ما سبق لك أن تعلمته.

إنّ التمييز بين **اللسان والكلام**، باعتباره تمييزًا بين بنية لغة ما والأشياء المحددة التى يمكن أن تُقَال بهذه اللغة، يبقى اليوم أساسيًا بالنسبة للألسنية كعلم وبالنسبة لتعلّم اللغات، كما كان أساسيًا قبل أن يلفت سوسور الانتباه إليه بآلاف السنين. وقد يُنكر ذلك نظريًا بعض الأشخاص ذوى الأطوار الغريبة، لكنهم ما إن يقوموا بأية فعالية ألسنية مهما تكن حتى يعترفوا به عمليًا. ولمزيدٍ من الدقّة نقول: إنّ إنكار التمايز بين **اللغة والكلام** بهذا المعنى، هو إنكار لوجود اللغة الألمانية ذاتها، على سبيل المثال، (بوصفها مميّزةً عن كلام الشعب الألمانى) وعندها لن يعود من المنطقىّ أن نتحدّث، مثلاً، عن الأفعال الشاذة فى اللغة الألمانية، بل لن يعود بمقدروك أن تقول: "كان هانز يتكلّم الألمانية لكننى لم أستطع أن أفهمه، ولذلك راح يتكلّم الإنجليزية".

وعلى الرغم من اتّفاق الجميع مع سوسور على ضرورة إيلاء دراسة الأنظمة اللغوية مكانةً مركزية فى الألسنية، فإن قلّة قليلة هم الذين يقبلون بما يقوله عن

اللسان ومكانته. فـ **اللسان** عند سوسور هو شىء اجتماعى ومقيِّد فى آنٍ واحد، أى أنه ملك لجماعة المتكلّمين من جهة وشىء ثابت بعكس **الكلام** الذى هو ميدان حرية، من جهة أخرى. غير أنّ هذين الوجهين ليسا متماثلين بالضرورة، بل إنهما ليسا منسجمين بالضـرورة واحـدهمـا مع الآخـر. وهـكذا ينكشف مـفـهـوم **اللسـان** أمـام نوعين من الاعتراض مختلفين تماماً.

الاعـتراض الأول هو اعـتراض سـياسـى؛ حيث يقـال إنّ فكرة **اللسـان** تفـترض مسبقًا جماعة كلامّية متجانسة ومصدرًا ألسنيًا مشتركًا ثابتًا، فى حين أنّ الجماعات الواقعية يخترقها الصراع، وتشتمل على **ألسنة** مختلفة كثيرة، إلى جانب بعضها بعضًا؛ حيث يرتبط **اللسان** (بمعنى اللهجة) الذى تتكلّم به بانتماءاتك العرقية والطبقية. وإذًا، أما كان يجدر بنا (فى المثال الذى ضـربناه من قبل) أن ندرس تلك المواجهة بين قاضٍ إفريقىّ جنوبىّ أبيض ومتمرّد أسود، بدلاً من دراستنا جماعة كلامية متجانسة لا تعدو كونها أسطورة فى الحقيقة؟

لا شكّ أن هنالك لهجات مختلفة لدى الجماعات الاجتماعية المختلفة وكذلك تباينًا فى النفاذ إلى بنى القوة. ولم يكن سوسور بالغافل عن كلّ هذا، لكنه يعتبره صراحةً مرتبطًا بإشكالية اللغات القومية ولغات الأقليات. لكن بعض الباحثين قفزوا من ذلك إلى استنتـاج غريب مـفـاده أنّ دراسـة البنيـة القـواعـدية للهـجـة مـا يعنـى التـمـويه على الصراعات الاجتماعية بين الناطقين بلهجات مختلفة. والحقيقة أنّ الأمر ليس كذلك مطلقاً. ومن وجـهة نظر الألسنىّ، فـإنّ ثمة الكثيـر من **الألسـنة** التى يمكن دراسـتـها ضمن الجماعة الواحدة، تقوم على أساس إثنىّ أو طبقى، وترتبط بها قيم اجتماعية مختلفة، وقد تنشب بالعلاقة معها حروب اجتماعية ضروس (هيميس ١٩٦٤؛ فيشمان ١٩٦٨؛ وليامز ١٩٧٠ ... إلخ. ومن أجل تاريخ عام لعلاقة الألسنية بالسياسـة، انظر نيوماير ١٩٨٦).

ويبقى أنّ من الواجب دراسة كلّ **لسان** بوصفه نظامًا ألسنيًا متماسكًا: فالقيمة الاجتماعية تختلف عن قيمة اللغة. وبالنسبة للألسنى، كلّ اللهجات متساوية؛ وربما كان

هذا الإسهام أشدّ الإسهامات أهميةً ممّا قدّمه الألسنيون للسياسة الثقافية الخاصة بالطبقات والأقليات. ومن الأمثلة الفجّة على ذلك أنّ الألسنيين كانوا أوّل من أشار إلى أنّ للطبقات الدنيا فى المجتمعات الطبقية لهجات خاصة بها وأنّ الأمر لا يقتصر على تسديد هذه الطبقات رمية خائبة بينما هى تتكلّم لغة رسمية معينة (انظر مثلاً، لابوف ١٩٦٩). وبذلك يكون الألسنيون قد وجّهوا سهام نقد حاد على حصن إيديولوجى رسمى من حصون الامتياز الطبقىّ، ألا وهو الشعور الداخلى الذى نجده فى العادة لدى أفراد الطبقة المسيطرة ومفاده أنّ الطبقات الدنيا "لا يمكنها أن تتكلّم بالصورة اللائقة". كما أنّ الألسنيين هم أوّل من أشار إلى أنّ لغات الشعوب القبليّة لغات معقّدة وراقية شأنها شأن لغات الشعوب المتمدّنة؛ فليس ثمة لغات بدائية.

أما الاعتراض الثانى على **اللسان** فهو اعتراض ألسنىّ وفلسفىّ؛ حيث يُطرَح السؤال: كيف يمكن لـ **اللسان** أن يقيّد السلوك الألسنى للمتكلّم -أى كلامه العفوى- ما دام اللسان مجرد واقعة اجتماعية خارجية بالنسبة لهذا المتكلّم؟ والردّ على هذا الاعتراض هو أنّه فى الوقت الذى يتعلم فيه شخص أن يتكلّم بلغة ما، تصبح بنية هذه اللغة جزءًا من الذات التى تتكلّم. والألسنيون المحدثون (شأن معظم أساتذة اللغة، قدماء ومحدثين) يفكرون باللغة بوصفها بنية تعلّمها المتكلّم، وذلك عن طريق التقاطها من الكلام الذى سمعه فى الطفولة (شومسكى ١٩٥٧؛ ١٩٨٠). وهكذا يتوجّه الألسنيون نحو سيرورات أو عمليات نفسية داخل الفرد وليس إلى وقائع اجتماعية؛ وما يلحّون عليه هو أنّ البنية التى تمّ تعلّمها على هذا النحو ليست قائمةً أو مخزونًا لمصادر أو موارد نختار منها، بل مجموعة من المبادئ التى تمكّن من إنشاء تعابير جديدة على الدوام. فاللغة هى ما يمكّن الفرد من قول أشياء جديدة، وتكوين أفكار جديدة، وليست قائمة تعابير ثابتة. وهذه خطوة متقدّمة قياسًا بسوسور.

بيد أنّ من السخف وضع وجهة النظر النفسية والإبداعية هذه فى مواجهة وجهة نظر سوسور الاجتماعية. فلا أحد يُنكر أنّ البنية التى يتعلّمها الطفل لابدّ أن تكون واحدةً من البنى التى ينطوى عليها الكلام الذى يسمعه. وبهذا المعنى فإنّها لابدّ أن

تكون واقعة اجتماعية، قبل أن يتمكّن الفرد من تعلّمها. وبالمثل، فإنّ اللغة لابدّ أن تكون واقعة نفسية، أى بنيةً يتم استدخالها أو تذويتها وشيئًا يتمّ تعلمه، قبل أن يتمكّن الشخص من التكلّم بها فى المجتمع. وليس ثمة تناقض بين هاتين الأطروحتين أو القضيتين، فهما تنبعان مباشرة من واقعة أننا نتعلم اللغة من خلال سماعنا الأكبر منّا وهم يتكلمون بها، وأنّ أطفالنا يتعلمونها منّا.

إنّ الوضع الذى يواجهه الألسنى الحديث هو، إذًا، على النحو التالى: قد نجد فى الجماعة الواحدة **ألسنةً** مختلفة كثيرة – لهجات مختلفة، أو حتى لغات مختلفة – تُرْبَط بها قيم اجتماعية مختلفة؛ فيكون لبعضها هيبة وامتياز دون الأخرى، ويكون بعضها ضروريًا للدخول إلى مكتب فخم، وبعضها سببًا كافيًا للطرد من هذا المكتب. غير أنّ هذه الاختلافات هى نتاج لفعل القوى الاجتماعية، وخاصةً فعل الصراعات الطبقية والإثنية، ولا علاقة لها بالبنية الداخلية لكل لهجة، أو بطاقتها المنتجة. فالأطفال يتعلمون لغتهم من الأكبر سنًا؛ لكنهم يستطيعون بعد ذلك أن يستخدموها على نحوٍ خلاّق فى **إنتاج الكلام**، الذى هو كلام محدد ضمن ذلك **اللسان**، كلام لم يسبق لهم أن سمعوه من أحد.

ولا فرق بين **لسان** ذى هيبة وآخر بلا هيبة من حيث القوة أو القدرة الخلاّقة؛ إنّما يمكن أن يكون الفرق فى جعبة المفردات – التقنية خاصةً – وفى توفر الكتب. وهذا ما يؤثّر على نفعيّة **ألسنة** معينة، فى التعليم بوجه خاص، فأنت لا تستطيع أن تتعلم الفيزياء النووية بلغة هنود الهوبى؛ إذ ليس ثمّة كتب، وحتى لو وجدت، فهؤلاء لم يستوردوا بعد المفردات الضرورية. لكن ذلك قد يحصل بالطبع؛ وتبعًا لوورف (١٩٥٦)، فإنّ البنية القواعدية للغة هنود الهوبى أكثر ملاءمةً لمضمون الفيزياء النووية من اللغة الإنجليزية!

ويبقى أمر آخر بشأن **اللسان** لابدّ من التطرّق إليه، لأنّه قد يفضى إلى شىء من الخلط و التشوّش. فاختلافات اللهجة، مهما صغرت، هى كاختلافات اللغة، مسألةُ امتلاك لسان مختلف. غيز أنّ ذلك لا يعنى أنّ جميع الاختلافات التى نلحظها

فى لغة ما هى اختلافات فى اللسان. حيث يمكن لنا، مثلاً، أن نتحدث بطريقة رسمية أو غير رسمية ضمن اللسان ذاته. فيمكن لى أن أقول، دون أن أغيّر لهجتى أو لغتى : I cannot do this أو I can't do this فهذه اختلافات فى النبرة تحدث ضمن الكلام، وباستخدام اللسان الواحد ذاته. ولا يتواجد اختلاف اللسان إلاّ فى تلك الحالات النادرة حيث يستخدم شخص ما لهجاتٍ مختلفة لأغراض رسمية وغير رسمية. فثمة بعض الناس ممن يمارسون حياة مهنية ناجحة بلغة عالمية رسمية معينة، لكنهم لا يستطيعون ممارسة الحبّ إلاّ باللهجة الفلاحية التى عرفوها فى طفولتهم. وهنا يجد المرء نفسه مضطراً للتنقّل بين لسانين، بغية إيجاد النبرة الملائمة ضمن كلامه. وهذا وضع معقدّ كثيراً من الناحية النفسية، غير أنّه لا يضع موضع الشكّ قطّ ذلك التمييز بين اللسان والكلام؛ بل على العكس، فإنّ مثل هذا الوضع وغيره من حالات التغاير الألسنىّ لا يمكن وصفها بدقّة إلاّ بوجود هذا التمييز، أو تمييز آخر كالذى بين الكفاءة والأداء.

ومفهوم اللسان أساسىّ تمامًا بالنسبة للبنيوية الأدبية، بل إنّ البنيوية الأدبية تنشأ من توسيع هذا المفهوم توسيعًا قائمًا على القياس. غير أنّ ثمّة تمايزاً مهمًّا تنبغى الإشارة إليه، فالأدب، بوصفه فنًّا قائمًا على المحاكاة باستخدام اللغة كوسيط، ينتفع بكثير من خصائص اللغة، بما فى ذلك اختلافات اللهجة، والأسلوب وهلمجرا؛ وهذا ما درسه النقّاد والمنظّرون منذ أفلاطون فصاعداً. لكن البنيوية الأدبية تهتمّ بشىء آخر. فهى تقوم على إيجاد قياس بين المعايير الثقافية التى تستند إليها الأشكال الفنية والبنية النظامية للّغات.

ويعود تاريخ ولادة البنيوية الأدبية الدقيق إلى شتاء عام ١٩٢٨، حين قدّم جاكوبسون وتينيانوف نظرية مفادها أنّ ثمة أنظمة أدبيّة تزامنية يمكن قياسها على اللغة قياساً دقيقًا. وقد جاء فى الأطروحة السادسة من بيانهما القصير **إشكاليات فى دراسة اللغة والأدب** (فى جاكوبسون ١٩٨٥):

(٦) – إنّ التأكيد على مفهومى اللسان والكلام المختلفين، وتحليل العلاقة بينهما (مدرسة جنيف) كان أمرًا مثمرًا إلى أبعد حد بالنسبة للعلم الألسنى. ولا بدّ من إحكام تلك المبادئ التى ينطوى عليها ربط هاتين المقولتين (أى المعيار القائم وحالات النطق الفردية) عند تطبيقها على الأدب. ففى هذه الحالة الأخيرة، لا يمكن دراسة النطق الفردى دون الرجوع إلى مُعَقَّد المعايير القائمة أو الموجودة.

وهذا يطرح سؤالاً حاسمًا يطال كامل تطور السيميائية. والسؤال هو: هل ينطبق التمييز بين **اللسان والكلام** على أنظمة الدواليل عمومًا – على اعتبار الفنون أمثلة مخصوصة من أنظمة الدواليل – أم أنه مقصور على اللغات؟ لقد وسّع جاكوبسون وتينيانوف هذا التمييز ليطال الأدب، ويبدو أنّهما قد اعتبرا أعمالاً أدبية معينّة ضروبًا من حالات النطق – صنوفًا من **الكلام** – ضمن نظام من الأعراف الفنية يتوافق مع **اللسان**. فإذا ما كان هذا يصحّ بأى حال من الأحوال فينبغى أن يصحّ على الفنون جميعاً. فهل ثمّة **لسان** فى الموسيقى، مثلاً؛ وإذا ما كان موجوداً، فهل تشكّل الأعمال الموسيقية الفردية جزءًا من **الكلام** الموافق، أم أنّ الأداءات الفردية هى التى تشكّل جزءًا من **الكلام**؟

أم أننا نتعامل هنا مع قياس مهلهل يصعب أن نمضى به بعيدًا؟ إن كان الأمر كذلك، فهذا يعنى أنّ إقامة سيميائية بنيوية مسألة فيها استحالة، أو أنها على الأقل سيميائية فاقدة لكثير من أهميتها النظرية. ولقد توصّل رولان بارت (**a1964**، ص١٠) إلى نتيجة مفادها أنّ الأنظمة السيميولوجية متطفّلة عمليًا على اللغة، ولا يمكن لها أن توجد بمعزل عنها، وليست ألسنة مستقلّة بذاتها. وهى قضية لابدّ من العودة لاحقًا إليها.

٢-٢ التزمّنى والتزامنى (التاريخ مقابل البنية)

ثمّة طريقتان مختلفتان تمامًا يمكن بهما للألسنيّ أن يُعنى بـ **اللسان**. والطريقة التى كانت سائدة أيام دو سوسور هى الطريقة، أو المقاربة، التاريخية. فقد كان الألسنيون فقهاء لغة (فيلولوجيين). وكان عملهم الأساسى هو دراسة النصوص المكتوبة بلغات ميتة. وأحد أسباب دراستهم تلك النصوص كان اقتفاء تاريخ اللغات، وما طرأ عليها من تغيّرات. وقد أبدوا اهتمامًا خاصًا باقتفاء تاريخ التغيّرات الصوتية؛ لكنهم درسوا أيضًا تغيرات القواعد والمفردات، وأقاموا صلات تاريخية بين اللغات، وتوصلوا فى النهاية إلى رسم شجرة عائلة تربط بين لغات مثل الفرنسية، والإسبانية، والإيطالية، مشتقه من اللاتينية، وبين لغات مثل الإنجليزية، والهولندية، والألمانية، لها سَلَفٌ جرمانىّ، وأعادوها جميعًا إلى سلف هندوأوروبىّ اصلىّ، أو لغة هندوأوروبية أمّ، ربما كانت اللغة التى نُطِقَ بها فى هنغاريا، أو أوكرانيا، أو إيران، منذ آلاف السنين (باريت ١٩٧٦). وقد أطلق سوسور على ذلك اسم **الألسنية التزمّنية**.

أمّا الطريقة الأخرى، التى كانت طريقة تقليدية فى دراسة اللغة طوال آلاف السنين ثم أُهملت منذ القرن التاسع عشر وحتى أيام سوسور، فتقوم على دراسة لغةٍ ما بوصفها كيانًا كلّيًا، على النحو الذى توجد به فى لحظة زمنية محددة قد تكون لحظة إنجلترا الحديثة مثلاً أو عهد أغسطس فى روما؛ وذلك بكتابة قواعدها، وعلم أصواتها، ومفرداتها أو معجمها. ويعود أول عمل وصل إلينا من هذا النوع إلى أيام الهند القديمة. كما قام بمثل ذلك كلّ من الإغريق والرومان، وصولاً إلى أوروبا القرون الوسطى وعصر النهضة. وبمعنىً ما، فإنّ من الصعب اجتناب هذه الدراسة عند تعليم اللغة فى المدارس أو الجامعات؛ على الرغم من أن فقه اللغة التاريخى قد غطّى عليها مع بداية القرن العشرين فى المستويات الفكرية الرفيعة.

وقد أطلق دو سوسور على هذه الطريقة اسم **الألسنية التزامنية**. ويُشكّل التمييز بين التزامنى والتزمّنى مبدأنا الثانى، علمًا أنّ كلاً منهما طريقة فى دراسة **اللسان** (سوسور a ١٩١٦، ص ١٣٩؛ سوسور b ١٩١٦، ص ٩٨).

أمّا جاكوبسون وبعض الآخرين فقد أبدوا ارتياباً حيال الفصل الكامل بين التزامنى والتزمنى. وأشار جاكوبسون إلى أنّ الأشكال القديمة والحديثة قد تتواجد جنبًا إلى جنب فى لغة ما؛ بل إنها قد تظهر فى كلام شخص واحد. والحقّ أن هذا حتمى بمعنىً ما. فالشخص الذى يتعلّم لغةً ما عام ١٩٠٠ قد يعيش حتى عام ١٩٦٠ حيث تكون قد طرأت على اللغة تغيرات جوهرية. وسيكون مدعاةً للدهشة ألاّ يستخدم هذا الشخص ومعاصروه لغة عام ١٩٠٠ ولغة عام ١٩٦٠، وكلّ الحالات التزامنية الوسيطة للغّة الموجودة. كما أنّ قرّاء الكتب تتوفّر لهم درجة من النفاذ المنفعل أو السلبىّ إلى أشكال من اللغة القديمة؛ حيث يمكن لبعض تلاميذ المدارس أن يقرأوا تشوسر دون كثير من الصعوبة.

وهذا يعنى أنّ نظريتنا الخاصة بـ **اللسان** ينبغى أن تكون أكثر إتقانًا وتفصيلاً؛ وينبغى أن نشير إلى أنَّ **ألسنة** متعددة، راهنة وقديمة، تتحكّم بكلام الفرد الواحد. ولقد تجاوز جاكوبسون معظم **الألسنيين** فى تناوله هذه الظاهرة. ورأى أنّ التوتر بين الأنظمة اللغوية المميزة المتواجدة معًا هو واحد من العوامل التى تؤدى إلى التغيّر اللغوى. (واعتقادى أنّ المختصين باللغة الإنجليزية القديمة والوسيطة سوف يبدون قدراً كبيراً من التعاطف مع هذا الرأى).

والحقيقة أنّ جاكوبسون، منذ عام ١٩٢٦ فصاعداً، كان يراود فكرة مفادها أنّ التغيرات الألسنية هى تغيرات "نظاميّة وغائيّة، وأنّ تطور اللغة وتطور الأنظمة الاجتماعية الثقافية يشتركان فى هذه الغائية" (جاكوبسون ١٩٨٥، ص ١٦). ومن هنا تبزغ الفكرة القائلة إنّ من الممكن كتابة تاريخ التغيّر اللغوى، والتى يمكن مقارنتها بالتناول الماركسىّ أو الهيغلىّ للتاريخ بوجه عام. وغنىّ عن القول إنّ تاريخ التغيّر هذا لم يُكْتَب قطّ، على الرغم من اتفاق الجميع اليوم على أنّ تاريخ لغة ما هو تاريخ تعاقب أنظمة لغوية.

وحين نضع فى حسباننا كلّ هذا، ينبغى ألاّ ندهش لمعرفة أنّ غالبية أطروحات جاكوبسون وتينيانوف تدور حول مسائل تزمّنية وليس تزامنية. فالبنيوية لم تكن فى

نظر مؤسسيها نموذجًا سكونيًا فى جوهره، بل محاولة لاكتشاف قوانين التطور التاريخية، فى الأدب كما فى اللغة. وسوف نعود إلى هذا فى الفصل الثانى.

٢-٣ اعتباطية الدالول

مبدأ سوسور الثالث مفاده أنّ اللغة تُرى على أفضل وجه بوصفها نظام **دواليل**، حيث يُعَرَّف الدالول بأنه ارتباط اعتباطىّ فى جوهره بين **دالّ ومدلول**. والدالّ هو صورة صوتية، أما المدلول فهو مفهوم. وحين نتعلّم لغةً ما فإنّ ما نتعلّمه هو هذا القِرَان الاعتباطىّ لصورٍ صوتية ومفاهيم. والدليل التجريبى على عدم وجود أىّ صلة ضرورية بين الصوت والمعنى هو أنّ كلمة "خنزير" لا تشتمل على ما يشبه الخنزير، وأنّ كلمة "شرطىّ " لا تشتمل على ما هو سلطوىّ، وأسماء الجموع لا تشتمل على ما هو جمعىّ. وكلّ الألسنيين يقبلون هذا؛ فتسمية الأشياء أو الأفعال تبعًا لأصواتها لا تمثّل إلاّ جانبًا هامشيًا تمامًا من جوانب اللغة.

ومبدأ اعتباطية الدواليل هو مبدأ يسهل فهمه والتقاطه، لكن الشى الذى لا يتمّ بمثل هذه السهولة هو تخلّص المرء من الشعور بأنّ ثمّة شيئًا ما طبيعيًا فى هذه الدواليل؛ على غرار الشعور بأنّ ثمّة ما هو فيلىّ ضخم فى كلمة "فيل". وربما كان سبب ذلك هو أننا نفكر عمليًا عن طريق استخدام الدواليل؛ الأمر الذى يعمل على تعزيز العلاقة بين الدالّ والمدلول وإظهارها كعلاقة طبيعية على نحو مطرد. وغالبًا ما تقوم السيميائية بتوسيع فكرة اعتباطية الدالول، أو اتفاقيته وقيامه على العُرْف، إلى ميادين خارج اللغة، كالسينما والثقافة العامة، حيث يمكن لها أن تمارس فعلاً تحرريًا استثنائيًا؛ إذ تكشف مثلاً أنّ الصور التقليدية للمرأة ليست حقائق طبيعية، وإنما دواليل قائمة على العرف، ضمن نظام للدواليل شبيه باللغة.

وسوسور نفسه هو الذى أجاز مثل هذا التوسيع لأفكاره، وذلك حين استشرف علمًا جديدًا هو **السيميولوجيا**، لا تشكّل فيه الألسنية سوى جزء معيّن. إلا أنّ الدواليل

الألسنية هى فى الحقيقة أكثر اعتباطية بكثير قياساً ببقية أنواع الدواليل، التى تتكئ على شىء من التشابه الطبيعى فى العادة، مهما يكن هذا التشابه محدوداً أو جزئيًا. أمّا الكلمات فاعتباطية تمامًا، ولا تبدى فى الغالبية العظمى من الحالات أى تشابه طبيعى مع الموضوعات التى تشير إليها أو الخصائص التى تدلّ عليها.

ولقد أثار انتباه رولان بارت كثيرًا ما ينطوى عليه مبدأ اعتباطية الدالول من أهميةٍ سياسية (١٩٥٧، والترجمة إلى الإنجليزية ١٩٧٣). والواقع أنّه انتبه إلى هذا الأمر (بتأثير من بريخت) قبل أن يؤسس السيميولوجيا كإطار نظرى يشتمل عليه. فهو يعمل فى كثيرٍ من مقالاته الباكرة المنشورة فى كتابه **أسطوريات** وفى أمكنة أخرى على نزع صفة الطبيعيّة عن الصور القائمة على العرف، راميًا من وراء ذلك إلى تحقيق غاية سياسية صريحة؛ إذْ يعتقد أن هذه الصور تلعب دورًا ما فى تعزيز سلطة البرجوازية. فصورة جندى فرنسى أسود فى جريدة وهو يهتف بسعادة تُسهم فى إظهار الإمبراطورية الفرنسية وكأنها واقعة طبيعية فى هذا العالم، لا مشروعًا سياسيًا محددًا يمكن نقضه. وبالمثل، فإنَّ النسويين المحدثين يعملون على فضح عمليةٍ يطلقون عليها اسم "البناء الجنسانى"، أى ما يجرى فى وسائل الإعلام والخطاب عمومًا من بناء قالب نمطى للشخصية الأنثوية يتمّ أخذه من ثم كواقعة طبيعية فيما يخصّ النساء.

وهذا التقليد تقليد يسارىّ؛ غير أنّ التبصر الأساسى الذى يقوم عليه ليس كذلك. ونحن نجد هذا التبصر ذاته لدى الحركة الأميركية المسماة علم الدلالة العام، التى قامت على أعمال ألفرد كورزيبسكى فى ثلاثينيات القرن العشرين؛ حيث ترى هذه الحركة أنّ الكلمة ليست الشىء. بيد أن اتجاهها السياسى كان مغرقًا فى يمينيته، وكانت شعبيتها واسعة بين رجال الأعمال (انظر هاياكاوا ١٩٣٩). والشىء المشترك بين التقليد اليمينى والتقليد اليسارى هنا هو الشعور بأن الدواليل تخدعنا وتعبث بنا بعض الشىء؛ وأنَّ ما هو مُصْطَنَعٌ ومبنىٌّ بناءً يتظاهر وكأنه طبيعىّ وواقعىّ. واعتقادى

أن كلا الطرفين لا يقدّمان سوى نصف الحقيقة مع بعض الإثارة، فكلاهما ينزعان إلى الإفراط فى تقويم الأهمية السياسية للدواليل.

٢-٤ البنية التقابلية للغة تبعًا لدو سوسور

رابع المبادئ الرئيسة عند دو سوسور مفاده أن الطبيعة النظامية لأنظمة الدواليل تضع حدوداً لاعتباطية الدالول. فالدواليل التى تؤلّف لغةً ما تقف إزاء بعضها بعضًا فى تقابل؛ الأمر الذى يترتّب عليه نوعان من الآثار، يتعلّق أولهما بالطريقة التى ندرك بها الدالّ، وثانيهما بالطريقة التى نتصور بها المدلول، أو نفهمه. وهذه النقطة لا تزال مقبولة إلى اليوم؛ إلا أنّ تطور الألسنية الحديثة قد جرى بأكمله تقريبًا من خلال إيضاحها والتفصيل فيها. فسوسور لم يُشِرْ إلاّ إلى عدد محدود جداً من العلاقات النظامية؛ وهذه العلاقات لم تلبث أن أُخِذَت ونوقشت ضمن السيميائية، بوصفها نماذج ممكنة لبنية الأنظمة السيميائية. ومن الأقوال البرنامجية الشهيرة التى أطلقها دو سوسور أن اللغة مجموعة من التقابلات دون حدود إيجابية قاطعة. وسأورد فى الفصل السادس بعض الحجج التى تبيّن أنّ فى هذا استحالة منطقية بالنسبة لنظام دواليل يعمل عمله. وما كان على الألسنية الحديثة أن تقترحه هو نظام أكثر تعقيداً، وأقلّ ميتافيزيقيةً وابتعاداً عن العالم التجريبى.

٢-٤-١ الفونيم هو الوحدة الصغرى

لو أخذنا دالولاً مفرداً، وليكن كلمة من لغة ما. نلاحظ أن هذا الدالول يتألّف، تبعًا لسوسور، من جزءين متصلين على نحوٍ لا فكاك له ليشكّلا دالولاً واحداً. وهذان الجزءان هما الدالّ، أو الصورة الصوتية، والمدلول، أو المفهوم. و"كلّ صورة صوتية ليست سوى محصلة عدد محدود من العناصر أو الفونيمات".(هى فى الإنجليزية،

أصوات مثل /p/, /b/, /t/, /d/, /k/, /g/، إلخ، حيث نجد نوعًا من التوافق التقريبى بينها وبين الحروف الأبجدية). (سوسور a ١٩١٦، ص ٣٢؛ b ١٩١٦، ص ١٦).

ما هو طابع هذه العناصر الصغرى، أو الفونيمات؟ إنّ لها بالطبع تحققًا صوتيًا معينًا (أى أنها تُلْفَظ على نحوٍ معين ومحدد)، لكن ذلك ليس بالشىء الجوهرى من الناحية الألسنية. فالجوهرى هو أنها ينبغى أن تكون مختلفة عن بعضها بعضًا؛ أى أن يكون /b/، مثلاً، مختلفًا عن/p/، و/k/، و/t/، و/v/، إلخ. وهذا الاختلاف وحده هو المهمّ بشأن الفونيمات؛ فهى ليس لها معنى، أو حتى واقعًا مُدْرَكًا، بمعزل عن اختلافاتها واحدها عن الآخر. وتشتمل كل لغة على مجموعة محددة من الفونيمات (يتراوح عددها تقريبًا بين الثلاثة عشر والثمانين فونيمًا)، هى الوحدات الصغرى التى تُبنى منها الصور الصوتية؛ وخاصتها الوحيدة هى أن يكون واحدها مختلفًا عن الآخر.

٢-٤-٢ الصورة الصوتية سلسلةٌ من الفونيمات

كيف تُبنى هذه الصور الصوتية؟ "... بخلاف الدوال البصرية (كالإشارات الملاحية ... إلخ) التى يمكن لها أن تطلق حزمًا متزامنة ذات أبعاد متعددة، فإن الدوالّ السمعية لا تجد فى متناولها سوى البعد الزمنىّ، فتقدّم عناصرها متعاقبةً؛ أى أنها تشكّل سلسلة". وهكذا فإن كل صورة صوتية هى سلسلة من الفونيمات، التى هى عناصر متخالفة تماماً. (سوسور a ١٩١٦، ص ١٠٣، b ١٩١٦، ص ٧٠).

٢-٤-٣ المفهوم هو الذى يرسم حدود الصورة الصوتية

ما الذى يضع حداً لهذه السلسلة؟ كيف نعرف، ونحن نتنقّل على طول سلسلة من الفونيمات، أننا انتهينا من كلمة وبدأنا بأخرى؟ فالجملة مهما تكن بسيطة (كجملة the boy kicked the pall، مثلاً)، ليس فيها مؤشر أو علاّم عند نهاية كل كلمة وبداية

الأخرى. وما يشير إلى الفجوة بين الكلمات هو الانتقال من مفهوم إلى آخر. فالفونيمان اللذان تشتمل عليهما "boy" يرتبطان بمفهوم معين؛ والفونيمات الأربعة فى كلمة "kicked" ترتبط بمفهوم آخر؛ فى حين أن كلمة مثل "boyk" أو "icked" لا ترتبط بأىّ مفهوم.

٢-٤-٤ قيمة الدالول فى النظام اللغوى هى التى ترسم حدود المفهوم

إذا كان المفهوم هو الذى يرسم حدود الصورة الصوتية، فما الذى يرسم حدود الوجه الآخر للدالول، ما الذى يرسم حدود المفهوم المرتبط بصورة صوتية؟ لو كان المفهوم منفصلاً عن الدالّ الخاص به لكان شيئًا نفسيًا محضًا؛ وكما يقول سوسور فإنَّ:

> **فكرنا، فى وجوده النفسى - دون التعبير عنه بكلمات - ليس سوى كتلة لا شكل لها ولا معالم. ولطالما اتّفق الفلاسفة والألسنيون على أننا لا نستطيع أن نميّز تمييزًا واضحًا وقاطعًا ومتّسقًا بين فكرتين دون مساعدة الدواليل. فالفكر من غير اللغة ليس سوى سديم مبهم غائم الحدود. فما من أفكار موجودة مسبقًا، وما من شىء مميّز قبل ظهور اللغة.** (سوسور a ١٩١٦، ص ١٥٥، b ١٩١٦، ص ١١١-١١٢)

وقد استعار سوسور فكرة "القيمة" من الاقتصاد ليشير إلى أنّ قيمة الدالول فى النظام اللغوى ككل هى التى تحدّ، أو تحدّد (فالأمر ليس واضحًا) المفهوم المرتبط بهذا الدالول.

وينبغى أن نميّز هنا بين **القيمة والدلالة**، أو الإشارة إلى الأشياء. فكلمة (sheep) الإنجليزية تختلف بقيمتها عن كلمة (mutton) الفرنسية، حتى حين يكون لهما **الدلالة** ذاتها؛ ذلك أنّ اللغة الإنجليزية لديها كلمة (mutton) لتضعها فى تعارض مع

كلمة (sheep)، أما اللغة الفرنسية فليس لديها تقابل موافق. وبالمثل، فإن الجموع الفرنسية -التى تغطى شيئين فأكثر- تعنى شيئًا مختلفًا عمّا تعنيه الجموع السنسكريتية؛ ذلك أنّ لدى اللغة السنسكريتية حالة المثنى فضلاً عن الجمع التى تغطّى هنا ثلاثة أشياء أو أكثر. (سوسور a ١٩١٦، ص ١٦٠-١٦١؛ b ١٩١٦، ص ١١٥- ١١٧).

٢-٤-٥ اللغة نظام تقابلات محض

لقد قدّم سوسور بهذا الصدد أمثلة قد تبدو محدودة فيما تنطوى عليه، إلا أنه توصّل من خلالها إلى استنتاجات بعيدة المدى إلى حدٍّ مفرط:

> **لا يتمثّل دور اللغة المميّز فيما يتعلق بالفكر بخلق وسائل صوتية ماديّة للتعبير عن الأفكار، وإنّما فى القيام بدور الصلة بين الفكر والصوت، وذلك فى ظلّ شروط تؤدى بالضرورة إلى رسمٍ متبادل لحدود الوحدات ...** (سوسور b ١٩١٦، ص١١٢)
>
> **... لا يتكوّن الجانب المفهومى للقيمة إلاّ من علاقات واختلافات مع بقيّة مفردات اللغة، ويمكن لنا أن نقول الشىء ذاته عن جانبها المادى ...** (ص ١١٧-١١٨)
>
> **يمكن اختصار كلّ ما قلناه إلى الآن كما يلى: ليس فى اللغة سوى الاختلافات. والأهم من ذلك أنّ الاختلاف يقتضى عمومًا وجود حدود ثابتة يقوم بينها؛ ولكن فى اللغة ليس ثمّة سوى الاختلافات دون حدود ثابتة.** (ص١٢٠)

وطبيعىّ بعد ذلك أن يستنتج دو سوسور أنّ "... اللغة شكل وليست جوهراً" (ص١٢٢) (سوسور a ١٩١٦، ص ١٥٦-١٦٩؛ b ١٩١٦، ص ١١٢-١٢٢).

٢-٤-٦ تجتمع الدواليل معاً بصورة خطيّة فى تراكيب

لقد تحدّثنا إلى الآن عن الطبيعة الداخلية للدواليل الألسنية؛ فماذا عن العلاقات فيما بينها؟ ثمّة نمطان أساسيان لهذه العلاقات: علاقات التراكيب **syntagmatic**، وعلاقات التداعى (أو الاقتران) **associative** . ولا يستخدم سوسور مصطلح علاقات الاستبدال **paradigmatic** هنا، مع أنَّ هذا المصطلح غالبًا ما نُسِبَ إليه كذبًا).

وعلاقات التراكيب علاقات خطيّة، حيث ترتبط الكلمات معًا فى عبارات وتركيبات ثابتة، كما فى عبارة "**I am...**" أو "**you are...**"، وتستمدّ جزءًا من قوّتها من خلال وقوفها فى تقابل مع ما يسبقها أو يليها فى الخطاب. ويبدو فى الظاهر أنّ **الجملة** هى النمط الأمثل للتركيب؛ غير أنّ سوسور لا يعتقد بإمكانية ذلك، لأن الجمل ليست ثابتة بل تُؤلَّف بحريّة. ولذلك فإنها تنتمى إلى الكلام وليس إلى اللسان. (سوسور a ١٩١٦، ص ١٧٢-١٧٣؛ b ١٩١٦، ص ١٢٢-١٢٥).

٢-٤-٧ تستمد الدواليل بعض قوتها من تداعياتها أو اقتراناتها المادية أو المفهومية

حين تكون الكلمات خارج الخطاب، فإنها تأخذ معناها من مجالٍ واسع من التداعيات أو الاقترانات المحمولة فى الدماغ؛ وهذه هى علاقات التداعى أو الاقتران: فكلمة "**education**" تتداعى أو تُقرَن مع كلمة "**educate**" وكذلك مع كلمات أبعد ككلمة "**apprenticeship**" على سبيل المثال. ويمكن أن يتأتّى التداعى عن جميع ضروب التشابه؛ فقد وضع سوسور فى هذا الباب ما اعتبره الألسنيون اللاحقون علاقات ألسنية وثيقة كالاشتراك بمورفيم واحد كما فى الكلمات "**frightful, delightful, painful**" إلخ. وكذلك التداعيات الفكرية المحضة كما بين المفهومين "**education ،apprenticeship**" (سوسور a ١٩١٦، ص ١٧٥؛ b ١٩١٦، ص ١٢٦).

ومن الأمثلة التى ضربها سوسور على علاقة "التداعى" تصريفات جذر ما، كما فى الكلمات اللاتينية **domino, domini, dominus**... إلخ؛ أمّا فى الألسنية اللاحقة، وليس

لدى سوسور، فلم يعد التقابل بين علاقات التراكيب وعلاقات التداعى، وإنّما بين علاقات التراكيب وعلاقات الاستبدال، وهو مفهوم أضيق من السابق. انظر الفصل الثانى، المقطع (٥-٣).

٢-٥ أسبقية الكلام على الكتابة

التمييز الشهير الآخر لدى سوسور هو التمييز بين **الكلام والكتابة**، مع أنه لا يرقى فى الحقيقة إلى مستوى بقية التمييزات. فهو لا يشكل مَعْلَمًا أساسيًا فى نظرية سوسور؛ بل ضربًا من رصد لوقائع العالم، متضافرًا مع نصيحة ملحّة ينصحها لطلابه. فقد ألحّ سوسور، شأنه شأن جميع الألسنيين، على أهمية اللغة المنطوقة، بوصفها موضع الدراسة الأول بالنسبة للألسنية، وليس على الكتابة التى هى مجرد اشتقاق منها.

ويتمثّل الأمر هنا فى أن الكلام سابقٌ تاريخيًا على الكتابة، وأنّ هناك كثيرًا من اللغات التى ليس لها أنظمة كتابية؛ كما أنّ القوانين التاريخية المتعلّقة بالتغيرات الصوتية، التى يُبرزها فقهاء اللغة، تنطبق بصورة واضحة على اللغة المنطوقة، لا المكتوبة. وهذه وقائع كثيرًا ما يغفل عنها من ينتمون إلى ثقافات كتابيّة؛ ذلك أنّ الشكل المكتوب أسهل منالاً، مما يجعله يبدو واقعيًا أكثر من الشكل المنطوق؛ وهذا مطبٌّ يسهل وقوع فقهاء اللغة ودارسى اللغات الميتة فيه، ذلك أنهم لا يدرسون سوى الوثائق المكتوبة، ولم يسمعوا قط اللغة التى يدرسونها وهى تُنْطَق.

والحقّ أن هذا الأمر ما كان ليستحق الذكر فى دراسة مثل دراستنا هذه لو لم تكن قد ترتّبت عليه عاقبة تاريخية غير عادية. فقد أمسك الفيلسوف جاك ديريدا (c ١٦١٧) بتلابيب ملاحظات سوسور هذه ورأى فيها تعبيرًا عن تحيّز ميتافيزيقى عميق هيمن على العالم الغربى كله، منذ أفلاطون على الأقلّ، ويتمثّل فى محاباة الكلام

وتفضيله على الكتابة. ورأى أنّ طبيعة هذا التحيّز تقوم على افتراض أنّ الفكر حاضر مباشرة فى الكلام، بخلاف الكتابة.

ولقد قدّم ديريدا رؤيته هذه من خلال تحليل دقيق وحاذق لنظرية الدواليل عند هوسرل (ديريدا ١٩٦٢). ثم عمد بعد ذلك إلى إسقاط هذه الرؤية على كامل التراث الفلسفى الغربى، قارئًا كلّ شىء من خلالها. ولم يَبْدُ له مثلا أنّ سبب تفضيل أفلاطون للكلام على الكتابة كوسيط للفلسفة أنّ أفلاطون كان معنيًا أساسًا بالإمكانيات التى ينطوى عليها السجال وطرح الأسئلة. وبصرف النظر عن الأمور المتعلّقة بالفلسفة، فإنّ هذا المذهب الميتافيزيقى لا علاقة له من قريب أو بعيد بكلّ ما كان يشغل دو سوسور. ومع ذلك فإن ديريدا يجد الكثيرين ممّن يصدقونه.

وربما يسهل علينا أن نتفهّم موقف ديريدا، بصرف النظر عن تقبّله، حين نعلم أنّ سوسور قد خضع فى الستينيات لإعادة تأويل شاملة جعلت منه فيلسوفًا وليس ألسنيًا؛ فيلسوفًا قدّم النموذج الأساسى لبنيوية سيميولوجية إمبريالية غطّت كل ميادين الحياة الفكرية. وهكذا كان "تفكيك" ديريدا لسوسور مُسَلَّطًا على هذا السوسور لا على سوسور الحقيقى. غير أن سؤالاً محيّرًا يظلّ يطرح نفسه، وهو كيف استطاع ديريدا أن يقرأ سوسور على هذا النحو؟ (وهو سؤال لا ينطبق على الجهود التى بذلها المعلّقون اللاحقون الذين اكتفوا بقراءة سوسور من خلال ديريدا. وكانت النتيجة أن عمّت هذه "اللخبطة" نصف الأدبيات المنشورة حتى الآن). وسوف أعود إلى هذا مرّة أخرى.

تلك هى، إذًا، مبادئ سوسور الأساسية الخمسة فى تحليل اللغات، والتى قام الألسنيون اللاحقون بتطويرها ونقدها كما سنرى. كما ترك لنا سوسور أيضًا إشارة أو تلميحًا مفاده أنّ النموذج الذى قدّمه يمكن أن ينطبق على صفّ واسع من أنظمة الدواليل، مما يؤسّس لعلم جديد هو السيميولوجيا؛ ولابدّ أن ننظر بإيجاز إلى الكيفية التى تمّ بها ذلك.

كتب :

فرديناند دو سوسور، a, b, c ١٩١٦ **محاضرات فى الألسنية العامة.**

يكفى مرجع واحد بالنسبة للفصل السابق؛ غير أن كتاب سوسور هو أهم مرجع بالنسبة لكتابى هذا. وطبعة ١٩١٦ من كتاب سوسور يمكن فهمها من قبل الطالب الجامعى والقارئ العام، بخلاف كثير من الكتابات البنيوية وما بعد البنيوية. والأفضل قراءة كتاب سوسور بالفرنسية، مع أن قراءته بالإنجليزية تكفى تماماً. ويجد القارئ مناقشة للترجمتين الإنجليزيتين المتوفرتين فى ملحق هذا الكتاب.

وأنا ألحّ كثيراً على المبتدئين ألاّ يقرأوا أى مدخل عام إلى سوسور قبل أن يقرأوا **محاضراته** ذاتها. فكلّ المداخل التى قرأتها ترتكب خطأً يتمثّل فى إحالتها إلى نصّ عام ١٩١٦ أفكاراً تنتمى فى الحقيقة إلى الخمسينيات والستينيات. ويمثّل الفصل الثالث من كتابى هذا سياقًا يمكن فيه قراءة مدخل عام للتأويل الذى خضع له سوسور فى الخمسينيات والستينيات، وسوف أشير على القارئ هناك بواحد من هذه المداخل. غير أنّ على القارئ الجدّى ألا يعتبر بأى حال من الأحوال أنّ من الممكن الاستعاضة عن العمل الأصلى بأى مدخل أو شرح مشهور، بما فى ذلك مدخلى، فنصف الهراء الذى يطلق اليوم بشأن سوسور يأتى من القيام بمثل هذه الاستعاضة.

من أجل قراءة إضافية :

البنيوية: ليفى شتراوس ١٩٥٨، هوكس ١٩٧٧، ميركور ١٩٨٦، بينيت ١٩٧٧، بياجيه ١٩٦٨، رونسيمان ١٩٦٩.

فلسفة اللغة: أوستن a, b ١٩٦٢، كارناب ١٩٦٩.

الألسنية: سوسور، جاكوبسون، شومسكى، بلومفيلد ١٩٣٣، هوكيت ١٩٥٨، ليوس وبوش وغالانتر ١٩٦٣، ١٩٦٤ ، بايك ١٩٦٧، سابير ١٩٢١ .

الألسنية التاريخية: باربر ١٩٦٤، ليمان ١٩٦٧، مالمبرغ ١٩٨٣، باريت ١٩٧٦.

الألسنية الاجتماعية وسياسة اللغة: برنشتين ١٩٧١، فيشمان ١٩٦٨، هيمس ١٩٦٤، جاكسون ١٩٧٤، لابوف ١٩٧٠، نيوماير ١٩٨٦، الجامعة الحرّة ١٩٧١، ١٩٧٧، باتمان ١٩٨٣، ١٩٨٨، بيشو ١٩٧٥، برات ١٩٧٧، وليامز ١٩٧٠.

اللغة والأدب: إيستوب ١٩٨٣، إليوت ١٩١٩، ١٩٤٤، ١٩٥١، ليفيس، لودج ١٩٧٢، ١٩٨٨، أومالى ١٩٦٤، ريفاتير ١٩٧٨، روبنسون ١٩٧٥، تومسون ١٩٦٤.

من أجل العناوين والناشرين نُحيل القارئ إلى قائمة المراجع فى نهاية الكتاب

الفصل الثانى

النظرية البنيوية فى طورها الخلّاق

من بانينى إلى رومان جاكوبسون:

علم اللغة من الهند القديمة إلى براغ الحديثة

خلاصة

يُقَدِّم هذا الفصل لمحةً موجزة جداً عن تاريخ البنيوية، ويهدف أساساً إلى تصويب الافتراض الشائع الذى يرى أنَّ البنيوية قد عاشت طورها الخلَّاق فى فرنسا الستينيات من هذا القرن، فالحقيقة هى أنَّ النموذج البنيوىّ للّغة قد استمر منذ أيام سوسور وحتى منتصف الخمسينيات، حيث تخطّاه النموذج التوليدى. أمّا البنيوية الأدبية فقد بدأت فى براغ عام ١٩٢٨ ليظهر فى الثلاثينيات كثير من الدراسات البنيوية المهمّة فى الأدب، وخاصةً لدى مدرسة براغ.

وكان رومان جاكوبسون فى كتابه **محاضرات فى الصوت والمعنى**، وهى المحاضرات التى تركت أثراً عميقًا لدى كلود ليفى شتراوس، قد قدّم عرضًا وافيًا لشكلٍ لاحقٍ من النموذج البنيوىّ للّغة، وانتقادات للنموذج البنيوى الأساسى سوف نتناول بعضها. والغريب أنّ هذه الانتقادات غالبًا ما تُخالفُ كامل التطور اللاحق الذى شهدته النظرية البنيوية فى فرنسا والذى بُنِىَ على أعمال جاكوبسون.

١- البنيوية بوصفها طريقة دينية: أسطورة الستينيات والتاريخ الحقيقى

لطالما أثار انتباهى أنَّ الفكرة التى يحملها عن تاريخ البنيوية معظم من التقيتهم، ممّن لديهم تصوّر ما عن هذه الحركة، هى فكرة مبتسرة ومشوّهة؛ فهم يعرفون سوسور، أو كتابًا واحدًا له، نُشِرَ فى عام ١٩١٦، بعد وفاته، ويعرفون أيضًا بعض الكتّاب الفرنسيين الذين ذاع صيتهم فى الستينيات، مثل بارت، وليفى شتراوس، وألتوسر، وفوكو، وديريدا، ولاكان، ربما بهذا الترتيب؛ وكذلك كريستيفا التى تتنقّل بصعوبة على سكك الحديد هذه حينًا وعلى غيرها حينًا آخر مع بقاء الحاجة إليها بوصفها النسوية الشرعية. أما بين هاتين الفترتين فلا يوجد أى شىء. وثمّة كتاب صدر مؤخرًا لدايان ماكدونل بعنوان **نظريات الخطاب** (١٩٨٦، ص ٨) يعبّر عن هذه الفكرة بإيجاز شديد، فيقول: "إن العمل الذى يشكّل رشيم الألسنية البنيوية هو عمل سوسور **محاضرات فى الألسنية العامة** (١٩١٦، وتُرجِمَ عام ١٩٧٤)؛ الذى تبنّته البنيوية فى الستينيات".

بيد أنّ القارئ الشكوك محقٌّ فى ارتيابه بهذه القصة المبتسرة. ومحقٌّ إذْ يتساءل: "ألم يحدث أىّ شىء خلال الأربعين سنة التى تفصل ١٩١٦ عن العقد الذهبى؟" والحق أن أشياء كثيرة جدًا قد حدثت خلال هذه الفترة. فبين نشر محاضرات سوسور عام ١٩١٦ ونشر كتاب شومسكى **البنيوية التركيبية** عام ١٩٥٧، كانت البنيوية هى إطار العمل الأساسى فى مجال الألسنية النظرية على ضفتى الأطلسى. كما يعود تاريخ البنيوية الأدبية، كما رأينا، إلى عام ١٩٢٨حين كتب جاكوبسون وتينيانوف ما سُمِّىَ بالأطروحات. فهل يعلم أصحاب الابتسار السابق متى كُتِبَ المقطع التالى، على سبيل المثال، بما فيه من تأكيد يسترعى الانتباه على أن البنيوية هى المبدأ الأساسى لكلّ العلم الحديث؟ -

إن كان علينا أن نحدّد الفكرة التى تقود العلم الحالىّ بتجلياته الأشدّ تنوعًا، فمن الصعب أن نقع على خيار أنسب من البنيوية.

فالعلم المعاصر لا يعالج أىّ مجموعة من الظواهر التى يتفحّصها بوصفها كتلة ميكانيكية وإنما باعتبارها كلاً بنيويًا، أو نظامًا تتمثّل المهمة الأساسية بالكشف عن قوانينه الداخلية سواء كانت سكونيــة أم تطورية. ويبــدو أنّ المنبّــه الخــارجى لم يعــد بؤرة الاهتمـامات العلمـية، بل الأسس الداخليـة للتطور؛ فـالتصـوّر الميكانيكى للسيرورات أو العمليات يخلى الطريق للسؤال المتعلق بوظيفـة هذه السيـرورات. ولذلك فـإن من المُقَـدَّر للاعـتبـارات اللصيقة باللغة والأدب أن تحتلّ مكانة مرموقة فى المناقشات الـ..

يعود تاريخ كتابة هذا المقطع إلى عام ١٩٢٩ والمناقشات المُشَار إليها هى مناقشات **المؤتمر الدولى الأول لاختصاصيى السلافيّة**. وكاتب هذا المقطع هو رومان جاكوبسون، الذى أعاد نشره بعد أربعين عامًا فى كتاب صغير عنوانه **اتجاهات أساسية فى علم اللغة**، أهداه لزميله وتلميذه لفترة كلود ليفى شتراوس.

لم تكن البنيوية، بالنسبة لجاكوبسون ١٩٢٩، حركة سيأتى حينها بعد ثلاثين سنة أو أكثر، بل كانت الحركة السائدة فى العلم المعاصر عامةً والقضية النظرية المركزية فى كلٍّ من الألسنية والنظرية الأدبية. وقد كان لهذه الحركة تاريخها المهم السابق فى أعمال الشكلانيين الروس. أمّا المناقشات المُشَار إليها فكانت قد بدأت، بالنسبة لجاكوبسون تحديداً، قبل أربعة عشر عاماً من ذلك التاريخ، مع تأسيس **حلقة موسكو الألسنية** عام ١٩١٥، والتى أعقبها تأسيس منبر آخر للشكلانيين الروس أنفسهم فى سان بطرسبورغ ١٩١٦ هو **جمعية دراسة اللغة الشعرية**، **Opojaz**. وفى عام ١٩٢٠ انتقل جاكوبسون إلى براغ، وكان ذلك، جزئيًا، فرارًا من الضغط السياسى المتزايد. وهناك تأسست **حلقة براغ الألسنية** عام ١٩٢٦، وضمّت فى صفوفها كلاً من جاكوبسون، وتروبتسكوى، وموكاروفسكى، وأصبحت فى فترة ما بين الحربين المركز الأساسى لتطوير النظرية البنيوية، على الرغم من وجود مراكز أخرى فى كوبنهاغن وجنيف.

وهكذا فإنّ التطور الأساسى للألسنية البنيوية الحديثة، وبداية الطور الأول للنظرية الأدبية البنيوية، قد جريا فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، قبل أن تقطعهما الحرب العالمية الثانية، فمع اندلاع تلك الحرب توفىً ترويتسكوى؛ ثمَّ فرّ جاكوبسون فى النهاية إلى أمريكا؛ وتوقف العمل بسبب الضغط النازى، والضغط الاقتصادى، والضغط الستالينى بعد برهة وجيزة. وتأخّر نشر المجلد الرابع من أعمال موكاروفسكى عشرين عامًا، لأسباب سياسية، ليصدر أخيرًا فى عيد ميلاده الخامس والسبعين. والمأساة، كما أشار غالان (١٩٨٥)، أنّ أحدًا فى الغرب لم ينتبه إلى هذا الأمر؛ فقد كان الجميع فى غمرة عَقد الستينيات الذهبى وكانت الأبصار شاخصةً إلى باريس.

ما أمرُ الفرنسيين، إذًا، أولئك الذين شاع أنّهم قد ابتكروا البنيوية فى الستينيات؟ لقد أخذ ليفى شتراوس ألسنيته، جزئيًا، عن رومان جاكوبسون فى عام ١٩٤٢؛ وكانت الأربعينيات أفضل مراحله من حيث الإبداع العلمى (انظر المقطع ٣). وفى عام ١٩٥٣ كان جاك لاكان يقذف باسم سوسور هنا وهناك؛ وكانت الخمسينيات أفضل مراحله (كليمينت ١٩٨٣). وكلّ ما كان علينا أن ننتظره من الستينيات هو الحماس الشعبىّ -"ثرثرات حفلات الكوكتيل" من النوع الذى أشار إليه بياجيه (١٩٦٨، ص١)- إضافةً إلى رولان بارت، وفوكو، وديريدا، وثورة طلابية مثيرة. ولسوء الحظّ فإنّ الكثيرين منّا كانوا صغارًا حين نشبت تلك الثورة. ويالها من نعمة لو أنّ المرء قد شهد انبلاج ذاك الفجر. إننى أذكر أنّ هذا الشعور قد خالجنى، وإنْ بشىءٍ من الاعتدال (فأنا لم أكن صغيرًا جدًا آنذاك)، وهو شعور كفيل بأنْ يشوّه المنظور التاريخى للمرء.

لستُ عازمًا على مهاجمة ماكدونل هنا. وأنا أعتقد أنها قد التقطت حقيقة مهمّةً وعبّرت عنها. ومع أنّ هذه الحقيقة ليست حقيقةً تاريخية، فإنها حقيقة ما يتعلّمه الطلاب عن البنيوية فى كثير من الأقسام الأدبية، كما أنها حقيقة حكم القيمة الضمنى الذى يرى أنّ علينا أن ننظر إلى البنيوية بوصفها تمهيدًا فرنسيًا مقتضبًا لما بعد

البنيوية والنظرية الحديثة، اللتين تفوقان فى أهميتهما كلّ شىء آخر. ولا شكّ أنّنى قد كتبت هذا الكتاب فى مواجهة حكم القيمة هذا وضدّه. فهذه النظرية الحديثة هى، من وجهة نظرى، إيديولوجيا معارضة ما كان لها أن تظلّ على قيد الحياة لولا تعاميها الانتقائى الهائل عن مباحث أكاديمية كاملة -كالألسنية والأنثروبولوجيا المادّية- وعن مراحل كاملة فى تاريخ الفكر، تصل فى حالتنا هذه إلى أربعين عاماً.

٢- الألسنية بوصفها علماً خشناً: الدور الحقيقى الذى لعبه دو سوسور

غالبًا ما يعود المنظّرون إلى ما قبل أوائل القرن العشرين بحثًا عن أسسٍ لنظرية الدالول. فيرجعون، على نحوٍ صائبٍ تمامًا، إلى السيميائىّ والمتيافيزيقىّ سى. س. بيرس فى منتصف القرن التاسع عشر (انظر إسبوزيتو ١٩٨٠)، وإلى لوك (١٦٨٩)، والرواقيين، وأرسطو، وأفلاطون. وقد وجدت جوليا كريستيفا (١٩٧١)، فى واحدة من رؤاها الكبرى، أنّ الفعالية السيميائية "تَسِمُ الإبستيم { النظام المعرفىّ } الغربىّ منذ بداياته الإغريقية حتى مثله الأعلى الوضعىّ". وهى ترى أنّ المشروع السيميائى هو الذى يُوجِدُ العلم عمليًا، وذلك بتقديمه مفهوم الدالول، الذى هو أساسىّ للتجريد العلمى. كما ترى أنَّ السيمياء، أو طبعتها الخاصة منها على الأقلّ، أى التحليل الدلالىّ، هى الآن (١٩٦٩) على وشك أن تضع العلم والميتافيزيقا موضع المساءلة. وثمّة منظّرون آخرون يتوقفون عند المعركة العالمية القديمة بين الفلسفة والبلاغة، تلك المعركة التى بدأت مع أفلاطون، ومالت فيها الكفّة بصعوبة فى العصور الوسطى وعصر النهضة؛ حيث افتُرِضَ أنّ البلاغة قد خسرتها إلى الأبد مع نشوء العلم، ويتمّ تجديدها الآن فى أقسام الأدب الإنجليزى.

إنَّ ما تُقصيه هذه الرؤى هو إمكانية قيام العلم بوصفه بحثًا تجريبيًا فى بنىً مستقلّةٍ عن الباحث وموجودة وجوداً موضوعيًا فى العالم. ولذلك كان من الطبيعىّ أن يكون الجانب الذى فاتها الإشارة إليه من بين جوانب دراسة اللغة هو تاريخ الألسنية

التجريبية طوال ٢٥٠٠ سنة، فالناس يتحدثون وكأنّ سوسور هو الذى أسّس التوصيف الألسنىّ التزامنىّ، وكأنّ هذا التوصيف كان ضرباً من الفكرة الفلسفية لديه؛ والحقيقة أنَّ هذا التوصيف كان على الدوام قوام التعليم الغربىّ، آخذاً شكل **القواعد**. ولقد مارس القواعدى السنسكريتى بانينى علم الأصوات التوليدى الوصفىّ قبل ولادة أفلاطون، وبمناحٍ لا تختلف كثيراً عن مناحى شومكسى وهال (بما فى ذلك التسليم بوجود أشكال أو صيغ وسيطة افتراضية تفسّر الأشكال أو الصيغ القائمة) (روبنز ١٩٦٧). وقد أضحت الألسنية علميةً قبل أن تضحى العلوم الطبيعية كذلك. وهذا التجاهل المتعمد لهذا التراث الطويل من التوصيف الموضوعى لبنى اللغة هو ما يؤدّى بالناس إلى رؤية سوسور بوصفه فيلسوفاً فى المقام الأول.

لم يكن العلم الألسنىّ فى القرن التاسع عشر بلاغياً ولا فلسفياً فى طابعه، بل كان علماً تجريبياً خشناً، تمكن مقارنته بدقّة مع الكيمياء أو البيولوجيا الداروينية من حيث اهتمامه بتقديم نظريات تفسّر كمّاً كبيراً جداً من التفاصيل والوقائع. غير أنّ هذه النظريات كانت تاريخية، شأنها شأن نظريات علم الإحاثة (الباليونتولوجى). ففى ذلك الحين كانت الأبحاث الفقه لغوية (الفيلولوجية) فى لغة النصوص القديمة تتحكّم بالألسنية تحكّماً طاغياً. وقد استُخدِمَت هذه الأبحاث فى بناء تاريخٍ للتطور والتغيّر الألسنى طوله أربعة آلاف عام، وما قدّمته فى النهاية كان مجموعةً من "القوانين" التاريخية التى تحكم التغيرات الصوتية، ومجموعة من شجرات العائلة التى تصل بين اللغات الرئيسة (انظر ليمان ١٩٦٧، حيث يورد المقالات الرئيسة فى هذا الصدد).

وفى هذا السياق كان التحول إلى نظرة تزامنية فى القرن العشرين أمراً حتمياً بمعنىً ما؛ فمن غير هذا التحول ما كان لأىّ تطور نظرى فى هذا الموضوع أن يأخذ مداه أو يكون ممكناً، حتى ضمن الألسنية التاريخية ذاتها. ومعظم الدراسات فى اللغة كانت تزامنية على الدوام؛ فنحن لا نستطيع فى النهاية، أن نتكلّم، أو نكتب، أو نقرأ لغةً ما إلا كما توجد فى لحظة زمنية معينة؛ والتاريخ الألسنى الواقعىّ هو تاريخ حالات

اللغة المتعاقبة. ولم يكن بدٌّ لألسنية القرن العشرين – ألسنية ماتيسيوس، وجاكوبسون، ويلمسليف، وسابير، وبلومفيلد – من أن تعيد الإلحاح على الوجه التزامنيّ للّغة، أى على وجودها كبنية فى لحظة معينة، حتى لو لم يكتب سوسور كلمة واحدة.

لقد قدّم فرديناند دو سوسور عرضه لطبيعة اللغة الإنسانية والمناهج الملائمة لدراستها فى محاضراتٍ ألقاها فى جنيف أواخر سنى حياته. وكان قد أمضى هذه الحياة فى فقه اللغة التاريخى (الفيلولوجيا التاريخية) – تاريخ اللغات – وليس فى الألسنية العامة؛ فالألسنية العامة فى شكلها الحديث تأسست عمليًا من خلال تلك المحاضرات ولم تكن موجودة قبلها. وينبغى أن ننظر إلى هذه المحاضرات بوصفها محاولة قام بها ألسنىّ تاريخىّ عظيم، كان يعتقد أنّ مبحثه قد وصل إلى طريق مسدود، لنَقل مركز ثقل البحث من التاريخىّ إلى المعاصر، ومن دراسة العناصر الفردية – أو الأصوات المحدّدة الخاضعة لتغيّرات صوتية – إلى دراسة العلاقات البنيوية العامة بين الدواليل.

بيد أنّ سوسور لم يكن الألسنى الوحيد الذى اتّخذ تفكيره هذا المنحى. فقد أشار فيليم ماتيسيوس، مؤسس **حلقة براغ الألسنية**، إلى أنه كان قد أعلن التزامه بالدراسة التزامنية، لا التزمّنية، فى عام ١٩٠٩، قبل عدّة سنوات من نشر محاضرات سوسور. وتبعًا لجاكوبسون (١٩٧٦)، فإنَّ الألسنى البولونى جان بودوان دوكورتناى هو الذى اقترح مفهوم الفونيم عام ١٨٧٠، أى عند بداية المرحلة **القواعدية – الجديدة**، المرحلة الأشدّ صرامة وجذرية فى فقه اللغة التاريخى! وتبعًا لجوزيف فاتشيك (١٩٦٦)، فإنّ الشابين تروبتسكوى وجاكوبسون لم يندفعا باتجاه المقاربة التزامنية بتأثير الرسائل القادمة من جنيف وحسب، وإنّما بتأثير التراث البولونى والروسى لبودوان دو كورتناى ول. ف. سيربا أيضًا. ولقد ظلّت نظرية الفونيم فى القلب من الألسنية البنيوية على الدوام.

وعندما عُقدَ **المؤتمر التداولى الأول للألسنيين** فى لايدن عام ١٩٢٨، تمّ إقرار سياسة هى عبارة عن برنامج مشترك للتحليل الألسنى قدّمه أعضاء من **حلقة**

براغ (جاكوبسون، ماتيسيوس، تروبتسكوى) وأعضاء من **مدرسة جنيف** (تشارلز بالى، أ. سيتشيهاى)، الأمر الذى بوّأ نوعًا من النموذج "البنيوى" العريض مكانةً تكاد تكون رسمية فى الألسنية الأوروبية. ولذلك فإنّه من غير المناسب أن ننظر إلى ما تقدّمه محاضرات سوسور على أنّه خطة فلسفية معزولة أو شخصية، وإنّما بوصفه الإطار النظرى لبحثٍ ألسنىّ كانت الحاجة ماسّةً إليه؛ وهو البحث الذى قام بتنفيذه عمليًا الجيل التالى من الباحثين فى جنيف وبراغ وكوبنهاغن وغيرها (فاتشيك ١٩٦٦).

غالبًا ما تخفق الشروح الحديثة للنظرية "السوسورية" فى ملاحظة أنّ محاضرات سوسور قد أُلقيت فى الأصل من قبل فقيه لغة (فيلولوجى)، على طلاب فقه اللغة (الفيلولوجيا) فسوسور كان يقدّم لهؤلاء الطلاب إطارًا لدراسة اللغات أكثر نظاميةً وأشدّ تلبيةً لحاجاتهم الفكرية. أمّا "فلسفة" سوسور فلم تكن فى هذه المرحلة أكثر من تناولٍ لمنهجية الألسنية أو نقاشٍ لها، ولم يكن يقدّم خطة لفلسفة عامة، مثالية أو غير مثالية. لكنه أشار فى سياق هذه المحاضرات إلى أنّ دراسة اللغات ليست سوى جزء من علم واسع للدواليل عمومًا، وهذا العلم هو السيميولوجيا، ولم يكن محتوى هذه العلم الواسع معروفًا بعد، غير أنّ مكانه كان قد تحدّد. وقد قدّمت دراسة اللغة نموذجًا لهذا العلم الواسع المُنْتَظَر (سوسور ١٩١٦).

ولقد اتّخذ التأثير الذى تركه سوسور فيما بعد اتجاهين اثنين، لكلٍّ منهما طابعه المختلف تمامًا. فمن المتن الأساسى لمحاضراته يتحدّر التقليد أو التراث الأوروبى فى الألسنية العامة الحديثة. وهو تقليد أو تراث ينبغى ألاّ نقلل من قيمة التعقيد والرصانة الفلسفيين فيه، فجاكوبسون (١٩٧٣) يشير إلى مناقشات تناولت هوسرل فى **حلقة موسكو الألسنية** أوائل العشرينيات، وكذلك فى **حلقتى براغ وكوبنهاغن الألسنيتين** لاحقًا. غير أنّ الألسنية عمومًا هى فرع علمى وقور، مُصنَّف ومُبَوَّب، ومأخوذٌ كثيرًا بالتفاصيل، وشديد الابتعاد عن الاستنتاجات الفلسفية المجنونة، المشوِّشة التى جاءت

بها السيميائية ما بعد البنيوية. ولقد ظلَّ هذا الحال حال البنيوية القائمة على الألسنية إلى زمن طويل، ومن الأمثلة على هذه البنيوية تحليلات جاكوبسون لقصائد بودلير وشكسبير (دو جورج ودو جورج ١٩٧٢؛ جاكوبسون وجونز ١٩٧١).

غير أنّ وجهات نظر سوسور خضعت على المدى الطويل لمصيرٍ مختلف تمامًا سواء ضمن الألسنية أو ضمن الحركة الفكرية التى بدأت باسم البنيوية ثم انقلبت فى النهاية إلى ما بعد البنيوية، فعمل سوسور بالنسبة للألسنيين هو واحد من الكلاسيكيات العلمية. وهم يقرؤونه بوصفه دراسة باكرة للّغة تركت بالغ الأثر ولا تزال جديرة بالقراءة على الرغم من تجاوز العديد من نظرياته اليوم. أمّا بالنسبة للحركة البنيوية اللاحقة فإنّ عمل سوسور هو أقرب إلى كونه واحداً من كلاسيكيات الأدب أو نصًا مقدّسًا؛ إذْ تمَّ تأويله على ضوء الاهتمامات الخاصة بهذه الحركة، بنوعٍ من سوء الفهم فى الغالب، وسوء العرض أيضًا، بل والكذب الصريح الهادف إلى تكييفه مع مسائل راهنة.

واعتقادى أنّ التناول ما بعد البنيوى لسوسور، كتناول جاك ديريدا له فى كتابه **علم الكتابة** (١٩٦٧c)، يبقى تناولاً غير مفهوم بالنسبة للألسنى حتى كمزحة أو دعابة، ذلك لأنّه من غير الواضح بالنسبة للألسنية ما هو الهدف من هذه المزحة أو الدعابة.

ولقد سَرَتْ هذه السيرورة بالتدريج حتى بات من الصعب على المرء، إذا ما انطلق من سوسور الحديث الذى تحوّل من بعض النواحى إلى قصة خيالية، أن يفهم استراتيجية البحث الأساسية التى كانت تميّز البنيوية فى مرحلتها الواعدة. ولذلك بات من الواجب الرجوع إلى ما قاله سوسور حقًا، أو إلى ما دوّنه طلابه كما قاله. ومن حسن الحظّ أنّ **محاضرات فى الألسنية العامة** هو كتاب واضح تماماً على الرغم من كونه مُركّبًا تركيبًا.

٣- طور البنيوية الخلاّق: الثلاثينيات

ثمّة أطوار أربعة أساسية مرّت بها الحركة البنيوية، على الرغم من عدم دقّة الفصل الزمني بين هذه الأطوار. وقد كان الطور الأول، والأطول، طوراً من تاريخ الألسنية، كما سبق لي القول؛ حيث قدّمت البنيوية واحداً من أشدّ أُطُر النقاش النظرى لفتًا للانتباه فى الألسنية منذ أيام سوسور وحتى مجيء القواعد التوليدية فى أواخر الخمسينيات من القرن العشرين. ومن المفارقات الساخرة فى تاريخ هذه الحركة أنّ هذا الإطار الخاص بالألسنية، والذى ارتكزت إليه غالبية التطورات البنيوية غير الألسنية، قد تمّت الإطاحة به تماماً قبل وقتٍ قصير من تحوّل البنيوية إلى ضربٍ من الجنون العام فى فرنسا.

أمّا الطور الثانى، الذى يعود فى التاريخ إلى أواخر العشرينيات، فقد كان محاولةً طموحةً لتطبيق المبادئ البنيوية على كامل حقل الألسنية وكذلك على الأدب. ويمكن القول إنّ الشكلانية الروسية كانت السلف لهذه الحركة على صعيد النقد الأدبىّ. كما يمكن القول إنّ شكلانيًا روسيًا مثل شكلوفسكى عام ١٩١٤ يشبه من بعض النواحى شخصيةً مثل عزرا باوند فى إنجلترا الفترة ذاتها. وفى خلفيّة المشهد كان ثمّة حركات حديثة كالرمزية والمستقبلية فى الشعر طرحت بعض المشاكل النقدية ودفعت للبحث فيها. ويبدو أنّ النقلة الأساسية فى هذا الاتجاه قد تمثّلت فى رفض كلّ ما هو خارجىّ بالنسبة للعمل الأدبى، سواء كان التاريخ، أو المجتمع، أو نفسيّة المؤلّف أو شخصيته، والنظر إلى العمل الفنىّ بحدّ ذاته، وبوصفه شيئًا مصنوعاً. وكان من الطبيعى أن تشتدّ هذه الحاجة كثيراً مع بداية ثورة اجتماعية راحت تخلق فنًا جديداً لم يعد مجرد دعوة لخلق مجتمع جديد، بل جزءاً من خلق هذا المجتمع؛ ذلك أنّ عالمًا جديداً يحتاج لأن يشتمل على أشياء جديدة.

وعلى هذا الأساس فقد ولدت الحاجة لإدراك الأهمية الفائقة للعمل الفنى، أو الشيء المصنوع، مقابل ضآلة شأن المادة النفسانية أو السياسية، أو الثيمة،

أو الحافز، ممّا صُنِعَ منه العمل وخروجه خارج مدار البحث من الناحية الفنية. كما ولدت إمكانية الدفاع عن موقف أشدّ جذرية بَعدُ مفاده أنّ كل شىء، بما فى ذلك موضوع البحث، وخاصةً إذا ما كان شخصيًا وسياسيًا، ما إنْ يدخل فى عمل أدبىّ حتى يصبح صنعةً[1] أدبية، ويُحكَمُ عليه على هذا الأساس؛ إذْ أن موضوع البحث الموجود فى العمل الفنىّ لا ينفصل عن هذا العمل. وما كان محوريًا بالنسبة للشكلانية (التى تلتقى فى هذا الصدد مع أفكار ت. س. إليوت "١٩١٩") هو حدسها بأنّ "العمل الفنّى وحدة جمالية خاضعة لقوانينها الخاصة"(ج. إ. بولت فى بان وبولت ١٩٧٣). ولكن ما هذه القوانين؟ أو ما الذى يشكّل الأدبيّة، كما قال جاكوبسون فى عام ١٩١٩؟

يتمثّل ما قدّمته البنيوية {فى الإجابة عن هذين السؤالين} فى إمكانية وجود إيحاءات فى بنية اللغة ذاتها تشير إلى ما يمكن أن تكون عليه هذه القوانين، وإلى المكان الذى يمكن أن تكون الأدبية قابعةً فيه. ومع أنّ هذين السؤالين متكافئين من حيث المبدأ، فإن هنالك اختلافًا مهمًا فى درجة إلحاح كلّ منهما، ممّا يؤدى فى النهاية إلى نمطين مختلفين تمامًا من الإجابة، فحين تبحث عن الأدبية، الأرجح أن تبحث عنها فى لغة الأدب، وهذا هو الطريق الذى اتّبعه جاكوبسون على وجه العموم. وهو طريق واسع مُعَبَّد بالدراسات المفصّلة فى علم الأصوات والنظم الشعرىّ، وفى القواعد والنظم الشعرىّ، وهلمجرا. وهو طريق يفضى إلى تطوير الأسلوبيّة الألسنية. وقد أفضى بجاكوبسون نفسه فى النهاية إلى إعلان أنّ الشعريّة فرع حقيقى من فروع علم الألسنية (وكان ذلك فى عام ١٩٥٨، حين كان مقيمًا فى أمريكا) (جاكوبسون، ١٩٥٨ فى سيبيوك ١٩٦٠).

---

(١) الصنعة، device، هى شىء فى الأثر الأدبى يُرَاد به تحقيق غرض معين (صورة بلاغية، أسلوب خاص فى الرواية والسرد... إلخ. "وصنعة" هنا كمقابل لكلمة device تنسجم مع التفريق الذى يستعمله النقّاد العرب بين الطبع والصنعة فى الشعر. (م)

أمّا صيغة السؤال الأخرى فتسوق المرء لأن ينظر أولاً إلى "تركيب" العمل أو"نحوه"، بالمعنى الواسع لكلمة تركيب أو نحو؛ أى إلى بنائه. ومن ثمّ إلى دلاليته، أى إلى معناه وكيف يؤدّى هذا المعنى؛ أى كيف يشتغل ويقوم بوظيفته. ولذا فإننا، فى حالة الأدب، سرعان ما نُضطر، كما سنرى، إلى التخلّى عن المقاربة التزامنية المحض التى تنظر إلى كلّ عمل فتتناوله معزولاً قبالة خلفيةٍ من الأعراف الأدبية التزامنية، لنرى أنّ كلّ عمل يُلمِعُ إلى أعمال سابقة فى نوعٍ من الحوار الجارى عبر الزمن التاريخىّ. وبذلك يمكن لنا أن نعيد بناء تاريخٍ أدبىّ، إلى أنّ يظهر أخيرًا ضربٌ من البراغماتية التى ترى أن الأعمال الأدبية لا تدخل فى حوار مع الأعمال الأدبية الأخرى وحسب، بل مع ما هو غير أدبىّ أيضًا، كالتاريخ، وربّما مع نفسيّة المؤلف أيضًا. وقد كان هذا هو المسار الذى قطع موكاروفسكى شوطًا بعيدًا فى قسمٍ كبيرٍ منه على الأقل.

وفى عام ١٩٢٨، أثناء زيارة قام بها تينيانوف لجاكوبسون فى براغ، تمّت كتابة البيان البنيوى الأصيل تحت عنوان "إشكاليات فى دراسة اللغة والأدب"، وكان ذلك باللغة الروسية (أورده ماتيجكا وبومورسكا ١٩٧١؛ جاكوبسون ١٩٨٥). ففى ذلك الحين كانت الشكلانية تعانى بعض الضغط السياسى. وكان جاكوبسون قد غادر موسكو إلى براغ عام ١٩٢٠، حيث أسهم فى تأسيس **حلقة براغ الألسنية** التى خلفت **حلقة موسكو الألسنية**. ويبدو هذا البيان من نواحى شتّى أشبه بوثيقة سياسية، لما فيه من دفاع عن الاستقلال الذاتىّ لكلّ من البنية الأدبية والتاريخ الأدبىّ، فى مواجهة إلحاح الماركسية الروسية على أنّ كليهما انعكاسٌ، مباشر وفجّ، للقاعدة الاقتصادية.

وحين نأخذ ذلك بالحسبان لن ندهش كثيرًا إذ نجد أن غالبية أطروحات جاكوبسون وتينيانوف تدور حول مسائل تزمّنية لا تزامنية. ومن الأمثلة على ذلك الأطروحتان (٢) و (٣):

(٢) – تاريخ الأدب (الفنّ) متزامن مع سلاسل تاريخية أخرى، ولذا فإنّه يتّسم، شأن كلّ سلسلة من هذه السلاسل بشبكة

معقدة من القوانين البنيوية النوعية. وإذا لم نُلقِ الضوء على هذه القوانين، سيكون من المستحيل أن نحدد التعالق بين السلاسل الأدبية والسلاسل التاريخية الأخرى بطريقة علمية.

(٣) – من غير الممكن أن نفهم تطور الأدب ما لم ينجلِ عن إشكالية التطور ذلك الغموض الناجم عن أسئلةٍ تدور حول التكون أو النشوء العرَضى، اللانظامى، سواء فيما يخصّ الأدب (ما يدعى بـ"التأثيرات الأدبية" على سبيل المثال) أو خارج الأدب، فالمادة الأدبية وخارج الأدبية التى تُستخدَم فى الأدب لا يمكن إدخالها دائرة الاستقصاء العلمىّ إلا حين ننظر إليها من وجهة نظر وظيفية.

لعلّ فى خلفيّة مثل هذه الأطروحات رغبة فى إبعاد تاريخ الأدب عن التبعية الشديدة تجاه التاريخ الماركسى الرسمى للمجتمع. غير أنّ من اللافت للانتباه مع ذلك، وبالنظر إلى التهمة الشائعة ضد البنيوية بأنها لا تحسب للتاريخ حسابًا، أن نجد لدى جاكوبسون وتينيانوف أنّ

(٧) – تحليل القوانين البنيوية للّغة والأدب وتطورهما يفضى حتمًا إلى تحديد سلاسل محدودة من أنماط قائمة فعليًا (هى، تاليًا، أنماط للتطور البنيوى).

وكذلك أن نجد أنهما يتطلّعان إلى

(٨) – كشف القوانين المحايثة لتاريخ الأدب (واللغة) ...

غنىّ عن القول أنّ هذا الكشف لم يحصل بَعدُ؛ إلا أنّ بنيويى براغ قدّموا مساهمات لافتة فى تاريخ الأدب، سوف نناقشها باقتضابٍ لاحقًا.

وعلى الرغم من أنّ المدرسة الفرنسية اللاحقة قد ارتدّت إلى موقفٍ أكثر سوسوريةً وأقلّ تاريخيةً، وعزّزت ما يُقال من أنّ البنيوية مناهضة للتاريخ، فإننا نجد

بعض التوازيات التى تلفت الانتباه بين بعض أفكار جاكوبسون عن الزمن (جاكوبسون ١٩٨٥) وفكرة ألتوسر عن الزمن التاريخى التخالفىّ، والتى طوّرها هذا الأخير بينما كان يحاول أن ينأى بنفسه هو أيضًا عن نموذج ماركسى للتاريخ أحادى الخطّ على نحوٍ فجّ (ألتوسر ١٩٦٥، ألتوسر وباليبار ١٩٦٨)، مع أنّ ألتوسر كان مفتقرًا عمومًا للاهتمام بالمسائل الألسنية.

غير أنّ علينا ألاّ نفرط فى الإلحاح على الأسباب السياسية التى تقف وراء البحث عن بنيوية تزمّنية، فى دراسة الأدب على الأقلّ؛ فهنالك أيضًا أسباب فكرية وجيهة تمامًا؛ أو هنالك على الأقلّ أسباب لعجز البنيوية التزامنية المحضة فى مجال الأدب. ويمكن البدء بوضع اليد على هذه الأسباب بطرح تساؤل جوهرىّ تمامًا عمّا يدعو لوجود أىّ علاقة بين بنية اللغة وبنية الأدب، تتعدّى كون إحداهما وسيطًا للأخرى.

ربّما لم يَبدُ حقلا اللغة والأدب متمايزين تمامًا أيام الشكلانيين الروس كما قد يبدوان اليوم. ولقد كرّس كثير من الباحثين فى **حلقتى موسكو وبراغ الألسنيتين** اهتمامًا طويل الأمد بكليهما. وكان جاكوبسون نفسه ألسنيًا كبيرًا، وشاعرًا متواضعًا، وناقدًا مهمًا؛ وقد تناول شعراء جيله تناولاً مثيرًا تمامًا ("عن جيلٍ بدّد شعراءه" فى جاكوبسون ١٩٨٥). وعلاوةً على هذا فقد كان النظم الشعرى السلافى واحدًا من الموضوعات الأساسية التى قامت هاتان الحلقتان باستقصائها. والحقيقة أنّ ما من موضوعين فى النظرية الأدبية والألسنية كلّها أكثر قربًا أو أوثق صلةً من الشكل الشعرى وعلم الأصوات.

غير أنّ المقاربة البنيوية المحض لم تحظ فى النظرية الأدبية بالنجاح الذى حظيت به فى الألسنية. فمحاولة تطبيق المبادئ البنيوية التزامنية فى ميدان الألسنية حققت قدرًا كبيرًا من النجاح. ويعود السبب الأساسى فى ذلك إلى أنّ للّغات بنية تزامنية فعلاً. والنّاس الذين يتكلمون لغةً ما يتكلمون ضمن بنية ألسنية سائدة فى حينه ويمكن وصفها، وليس ضمن بنية أخرى، محدّدة بالمثل ويمكن وصفها، كانت سائدة قبل مئتى

أو ثلاثمئة سنة. ولذلك فإنّ مهمة الألسنىّ الوصفىّ هى مهمة عملية إجرائية. ولقد أفضت الألسنية البنيوية، بين يدى أناس مثل جاكوبسون وتروبتسكوى، إلى نتائج تمّ دمجها فى الألسنية ولم يتمّ التخلى عنها على الرغم من تعديلها لاحقًا، كنظرية الفونيم فى شكلها المتطور وما تلا ذلك من فَكفَكَةِ الفونيم إلى سمات مميّزة.

أمّا النظرية الأدبية البنيوية فلم تنجح، وما كان لها أن تنجح، بهذا القدر. والسبب الأساسى فى ذلك هو قيامها على تكييفٍ استعارىّ لمبادئ سوسور؛ أى على تلك الفكرة العامة التى تَرى أن الأعراف الأدبية مكافئ تقريبىّ للمبادئ البنيوية فى اللغة، حيث تُرى الأعمال الأدبية كمكافئ للكلمات، أو الجمل، أو غيرها من تعابير تلك اللغة. وهكذا يمكن للمرء أن يرى إلى كلّ عمل أدبىّ بوصفه تجسيدًا لمجموعة فريدة من الأعراف – لغة هذا العمل – وكذلك أن يرى إلى مهمة التحليل البنيوى بوصفها إظهارًا لماهيّة تلك اللغة الفريدة. وبالطبع فإنّ ثمّة إمكانيات أخرى، لكنها جميعًا استعارية على نحوٍ واضح، وهذا ما ينطبق على جميع طبعات النظرية الأدبية البنيوية التى أعرفها.

ولقد استطاع جوناثان كوللر، فى عمل أنجلو-أميركى باهر نُشِرَ عام ١٩٧٥، ويقوم على البنيوية الفرنسية وليس التشيكية، أن يستخرج الاستعارة الأساسية التى تقف خلف البنيوية الأدبية المستندة إلى الألسنية، وأن يعيد إسنادها إلى الألسنية التوليدية الحديثة. فالنظرية الأدبية ينبغى أن تكون دراسةً للكفاءة الأدبية، كما يقول كوللر، شأنها شأن ألسنية شومسكى التى هى دراسة للكفاءة الألسنية. ولمّا كانت كفاءة الشخص الألسنية متمثّلةً فى معرفته الضمنية لقواعد لغة ما ومفرداتها، ممّا يمكّنه من إدراك تعابير تلك اللغة وإنتاجها، فإنّ كفاءة الشخص الأدبية تتمثّل فى معرفته الضمنية للأعراف الأدبية التزامنية ممّا يمكّنه من إدراك الأدبية، وإنتاجها، إن كان ممّن ينتجونها، والمشكلة هنا أن هذه النظرية هى استعارية مثل سابقتها، وليس هنالك مجموعة محدّدة بدقّة وواضحة العناصر من الأعراف الأدبية التزامنية بالقياس إلى القواعد التوليدية.

وبخلاف ذلك، فإنّ الأدب يعمل من خلال الإشارة الضمنية إلى أعمال سابقة محددة بقدر ما يعمل من خلال الإشارة الضمنية إلى معايير راهنة، كما أن العمل الأدبىّ يقيم الاتصال من خلال اختلافه المهم عن التوقعات التى أقامتها الأعمال السابقة أو المعايير الراهنة بقدر ما يقيم هذا الاتصال من خلال مطابقته لها وتوافقه معها. ويمكن تشبيه ذلك تشبيهاً ألسنيًا بإنتاجنا جملاً جديدةً بترددادنا مثل الصدى، ولكن مع تغييراتٍ مهمةٍ، جملاً سمعناها فى الماضى، وإيصال أفكارنا بصورة أساسية عن طريق تعمّد أخطاء قواعدية.

والشىء اللافت للانتباه بشأن البنيوية الأدبية فى **مدرسة براغ** هو أنها تنطّحت فعلاً لبعض هذه الإشكاليات. ومن المفيد لهذا الغرض أن ننظر إلى تاريخ الشكلانية الروسية وتاريخ بنيوية **مدرسة براغ** كسيرورة متّصلة. وقد رأينا أنّ شخصيات أساسية معينة، مثل جاكوبسون، قد شاركت فى كلتا المدرستين، كما يمكن أن نرى أنَّ الشكلانية الروسية قد أطلقت، على مستوىً حَدسىّ، مشكلةً جاءت بنيوية براغ لتضع حلاً لها.

وثمّة دراسة جميلة تتناول هذا الحلّ نجدها فى كتاب ف. ف. غالان، **بنى تاريخية**، وهو كتاب أعتمدُ عليه كثيراً هنا على الرغم من اختلافى مع تقويمات غالان. وممّا يورده هذا الكتاب تعريف موكاروفسكى الرفيع والمعقّد للبنية، حيث يقول "إنّ العلاقات المتبادلة بين جميع عناصر العمل الشعرىّ، سواء كانت محقّقةً أم غير محقّقة، هى التى تخلق بنيته. وهذه البنية دينامية، تحتوى على كلٍّ من نزعات التقارب والتباعد، وهى ظاهرة فنية لا يمكن تناولها بصورة جزئية لأنّه لا قيمة لأىّ عنصر من عناصرها إلا فى علاقته بالكلّ" (غالان ١٩٨٥، ص٣٠).

ويحتفى غالان بهذا التعريف بوصفه "دينامياً هو ذاته، إذْ أنه يطال فى آنٍ واحد التناقض بين اللسان والكلام و... التناقض بين التزامن والتزمّن". وهذا صحيح. ولكن ما هو هدف البنيوية بوصفها منهجًا تحليليًا، إذا ما كانت قائمةً على مفهوم للبنية ظاهراتىّ وذاتىّ محض يرى أنّها "ظاهرة فنيّة لا يمكن تناولها بصورة جزئية"؟

ويورد غالان أيضًا تناول موكاروفسكى للتاريخ الأدبى:

> **من الواضح أنّ قيمة الأجزاء الخاصّة لا تتوقف على معايير قَبْلِيّة مسبقة بل تحددها علاقتها بالكلّ. وما يحدد قيمة العمل بكامله هو، إذًا، مدى قدرته على تحقيق المبدأ البنيويّ الذى يشكّل أساسًا له. وبعبارة أخرى، فإنّ البنية هى واقع ظاهراتى وليس تجريبيًا؛ فهى ليست العمل ذاته؛ بل مجموعة العلاقات الوظيفيّة المتوضّعة فى وعى جَمعٍ من الجموع (جيل، وَسَط، إلخ). ويمكن لكثير من البنى المميّزة ذات الصفات الغالبة المميّزة والتراتبيات المميّزة بين أجزائها أن تتحقق تدريجيًا، فى أوقات مختلفة أو، تبعًا للحالة، فى أوساط مختلفة، على أساس العمل الفنى ذاته. فطبيعة البنية، إذًا، لا يعيّنها العمل على نحوٍ أحاديّ المعنى. وتصبح البنية واضحة صريحة حالما ندرك العمل قبالة خلفية تراثٍ حيّ يبتعد عنه هذا العمل ويعكسه. فإذا ما تبدّلت خلفية التراث تغيّرت البنية أيضًا، وتبدّلت الصفة الغالبة، إلخ، واتّخذ العمل مظهرًا جديدًا تمامًا يدين به إلى مثل هذا التغيّر.** (غالان ١٩٨٥، ص ٣٥)

نلاحظ هنا، وكما يشير غالان بحقّ (ص ٥٨)، أنّ مزاعم موكاروفسكى التى تدّعى الموضوعية العلمية قد اختفت. وأنًّ "العمل الفنى يصبح أشبه بـ noumenon[1] كانطىّ، لا يمكن إدراكه ومعرفته إلا عبر مظاهره".

وتبدو هنا تلك النزعات أو الميول القوية باتجاه المثالية والتى كانت حاضرةً فى البنيوية الأدبية منذ بداياتها الأولى فصاعداً. ويجدر بنا أن نتذكر هنا أنّه قد كان ثمة

(١) الشىء أو مفهوم الشىء فى ذاته أو كما يبدو للعقل المحض (فى الفلسفة الكانطية). (م).

خطوة فى تاريخ الفلسفة تَلَتْ كانط (١٧٩٠) مباشرةً وزعمت أننا لا نستطيع أبداً أن نعرف الشىء فى ذاته. والمثاليون الألمان فى القرن التاسع عشر أنكروا أن يكون هنالك شىء فى ذاته، فالعالم، بالنسبة لهم، مبنيٌّ فى الرأس، ربما الرأس الجمعى لـ **عقل مطلق** متطور يمثّل التاريخ البشرى حياته. وهذه هى المثالية التى دحضها ماركس صراحةً. والمفارقة الساخرة أنّ كثيراً من النقّاد البنيويين المحدثين، بل ونقّاد يصفون أنفسهم بالماركسيين ويتبعون الركب من بعيد فى عربات ألتوسر (انظر إيغلتون ١٩٨٣)، قد خطوا خطوةً تتوافق مع هذه المثالية، فأنكروا وجود أىّ عمل فنىّ وجوداً موضوعياً.

ويبقى جانب يختلف فيه موكاروفسكى عن مثل هؤلاء النقّاد، ويحافظ فيه على موضوعيته وعلميته، هذا الجانب هو تناوله لظواهر ذات مستوى مُتَدَنٍّ. فحين يتعلق الأمر بعلم الأصوات والنظم الشعرى، نجد أنّ عمله هو عمل خشن وموضوعى، وممتلئ بالمخططات والجداول الإحصائية. غير أنّ موكاروفسكى حين يرسم لوحة كبيرة المقياس للعلاقات فى التاريخ ومع المجتمع، نجده مُطْلَق العنان، غير منضبط، وظاهراتىّ، كما هو الحال فى المقطع الوارد آنفاً. واعتقادى أنّ هذه ليست غلطته وحسب. وإنّما هى، بخلاف ذلك، متأصّلة فى طبيعة الظواهر. فالأنساق الصوتية فى لغة تكون مبنيّةً عملياً بطرائق منتظمة؛ ويقوم النظم الشعرى بدوره كصنعة بفضل علاقته بهذه الخصائص الطبيعية للّغة. أمّا لو نظرنا على صعيد التاريخ والمجتمع فإننا لن نجد مثل هذه الأنساق، على هذا المستوى من الانتظام والدقّة.

والحقيقة أننا هنا أمام أمر مهم. وتنبع هذه الأهمية من كونه ينطوى على أنّ البنيوية فى أوائل الثلاثينيات لم تكن تحمل علائم انتصارها وحسب، بل أولى الدلائل على إخفاقها أيضاً. فلننظر، إذاً، إلى ما عناه النجاح. فلو كان هنالك حقّاً تماثل شديد بين المعايير التى تُنتَجُ فى ظلّها الأعمال الفنية وبين البنية التزامنية للّغة الطبيعية، بحيث يمكن للمرء أن يكتب توصيفاً "قواعدياً" أو "صوتياً" واضحاً لهذه المعايير التى تُنتَجُ فى ظلها الأعمال الفنية، هل يمكن للمرء أن يتصور أنّ موكاروفسكى وجاكوبسون ما كانا

ليكتبا أو ينشرا مثل هذا التوصيف؟ ولو بشكل فجّ وأوليّ؟ وهل عرف التاريخ من هو مؤهَّل أكثر منهما للقيام بذلك؟ فلو عقدنا مقارنةً بينهما وبين الشخصيات الكبرى لجيل لاحق، مثل ليفى شتراوس، ولاكان، وبارت، لوجدنا أن هؤلاء الأخيرين، بصرف النظر عن خبرتهم فى فرعهم الأساسى، قد ظلّوا هواةً فى مجال الألسنية.

غير أنّ لدينا اليوم اكتشافًا جديدًا وهو أنّ السيميائية جاهزة على الدوام إنْ لم تكن البنيوية وافية بالغرض. وهكذا يرى غالان أنّ النصر الذى أحرزته مدرسة براغ فى أواخر أيامها يتمثّل ببنائها وجهة نظر متماسكة بشأن العمل الفنى بوصفه دالولاً. حيث يتوافق هنا "العمل - الشيء" أو المُعطَى المادىّ مع الدالّ السوسورى، ويتوافق "الموضوع الجمالى" أو التدليل غير المادىّ (الذى يبدو أنه يعنى ما هو حاضر ظاهراتيًا بوصفه العمل الفنى الذى نختبره فعليًا) مع المدلول. ومع أنّ غالان يشير هنا إلى بعض الإشكالات النابعة من عدم قابلية مبدأ اعتباطية الدالول للتطبيق، ومسألة ما إذا كان من المعقول أن نعتبر العمل الفنىّ موافقًا للكلمة الواحدة فى اللغة، فإن اعتراضى يختلف عن اعتراض غالان، فأنا أرى أنّ الموقف السيميائى لا يمكن أن يؤدى أبداً إلا إلى تناول فلسفى للعمل الفنى. كما أرى أنّ الغاية العلمية التى تضعها النظرية التفسيرية نصب أعينها قد تمّ التخلى عنها. وإننى لأتساءل إن كنت الشخص الحىّ الوحيد الذى يقلقه هذا الأمر.

وبالطبع، فإن ذلك كلّه لا يلغى التأويلات المهمة التى قدّمها هذا الطور. بل إنّ جاكوبسون وموكاروفسكى قد اجترحا نوعًا من الابتداع المثير فى موضوع البحث، حيث عملا على توسيع تناولهما ليطال السينما بعد الفنون القائمة على اللغة. ولم يكن على ذلك أيضًا أن ينتظر صدور مجلة Screen.

٤- النموذج الألسنى الجاكوبسونى

وُلِدَت البنيوية الفرنسية فى نيويورك عام ١٩٤٢، فجاكوبسون كان قد فرَّ من النازية إلى إسكندنافيا فى البداية، ثم إلى أمريكا بعد ذلك، حيث وجد المؤسسة

الألسنية غارقةً "فى أشدّ مراحل السلوكيّة سوقيّة وابتذالاً"(١)، وأبعد ما تكون عن الاحتفاء بباحث أجنبى مميّز. غير أنّ **المدرسة الحرّة للدراسات المتقدّمة**، التى كانت قد أُنشئت حديثًا بهيئة تعليمية قوامها منفيين فرنسيين وبلجيكيين قادمين من المناطق المحتلة ومن فرنسا فيشى، قدّمت له كرسيًا فى الألسنية العامة، فشرع يلقى محاضراته فى **الصوت والمعنى** باللغة الفرنسية (جاكوبسون ١٩٧٦).

وقد لعبت سلسلة المحاضرات هذه دورًا عظيمًا فى طور البنيوية الفرنسى، إذ كانت أوّل من عرّف كلود ليفى شتراوس على الألسنية البنيوية، الأمر الذى اعترف به هو نفسه فى التقديم الذى كتبه لهذه المحاضرات حين نُشِرت بعد ثلاثين عامًا على إلقائها، وعبّر فيه عن شكره وامتنانه. ولذلك فإن من المفارقات الغريبة الساخرة أن نجد بعض أفكار سوسور التى اعتبرها جاكوبسون أخطاءً صريحةً وقد وردت بوصفها مسلّمات لا تقبل النقاش لدى التقليد البنيوىّ اللاحق مع أنَّ هذا التقليد ينبع جزئيًا من عمل جاكوبسون.

فى تلك الفترة كان جاكوبسون فى أوجه؛ ألسنيًا عظيمًا، وواضع نظرية السمات المميّزة فى علم الأصوات، والمشتغل خلال حياته الطويلة جدًا على الاستعارة والحبسة (وهذه الأخيرة هى اضطراب عقلى غالبًا ما ينجم عن أذية دماغية ويؤثّر على استخدام اللغة) كما اشتغل أيضًا على الحكايات الشعبية وعلى تحليل الشعر. ولعلّه لم تُكتب بعد أىّ دراسة تَرَكَتْ على الأسلوبيّة الألسنية ذلك الأثر الذى تركته دراسة جاكوبسون **الألسنية والشعرية**، التى قدّمها فى مؤتمر اللغة التداولى فى إنديانا عام ١٩٥٨

---

(١) يقول جاكوبسون حرفياً: "لقد عاش بلومفيلد فى أشدّ مراحل السلوكية سوقيّة وابتذالاً".(مؤتمر أسْليب حول التصنيف فى الألسنية وعلم النبات"، كيمبرج ١٩٦٣). وهذه هى المرة الوحيدة التى أسمعه فيها؛ وربما كانت هنالك حاجة لخبير متمرّس فى التمثيل بواسطة الرموز الصوتية كيما يبيّن لماذا بقيت تلك الملاحظة فى ذاكرتى منذ ذلك الحين. (ليونارد جاكسون).

(سيبيوك ١٩٦٠). وقد يبدو غريباً أن نقول مثل هذا القول عن مُبتَدِع البنيوية الأدبية، غير أنّ جاكوبسون بالنسبة لى هو ألسنى وأسلوبىّ أكثر بكثير من كونه مفكّرًا بنيويًا. فهو الأعظم من بين جميع من درسوا شعرية القواعد، على الرغم من أنّه لم يفلح أكثر من غيره فى تقديم قواعد توليدية للشعر.

غير أنَّ جاكوبسون كان بلا جدال واحداً من أبرز دعاة البنيوية وأشدّهم بأسًا على الإطلاق. ليس لأنّه كثيراً ما عبّر عن إيمانه بإمكانياتها الكبيرة وحسب، بل لأن منجزاته المتنوعة جداً كانت دليلاً على وجود هذه الإمكانيات فعلاً. ومن غير جاكوبسون، ما كان لليفى شتراوس أن يصير بنيويًا قطّ؛ ومن غير ليفى شتراوس، لعلّ الفرنسيين ما كانوا ليسمعوا بهذه الفكرة مطلقاً. ولعلّهم كانوا سيتجهون إلى مارشال مكلوهان أو فيتغنشتين عوضاً عن ذلك.

وعلى أىّ حالة، فإن جاكوبسون فى **محاضرات فى الصوت والمعنى** لم يكن داعيةً على الإطلاق. فهذه المحاضرات هى مدخل نقدىّ مباشر إلى الألسنية. وهذا بالضبط ما كانت تحتاجه الألسنية فى ذلك الحين. ذلك أنّ الهيبة العلمية للألسنية البنيوية – وليس تبصّرات دو سوسور وحدها – هى التى شكّلت أساس الطور التالى من البنيوية. وأظهر النجاح الذى أحرزته الألسنية أن من الممكن تحقيق الأفكار السوسورية على نحوٍ مُفصّل، وبطريقة نظرية صارمة، فى ترتيب ركام المعطيات التجريبية وتنظيمها، فمواد هذه المعطيات هى تافهة بحدّ ذاتها ولا تثير اهتمام أحد سوى الألسنىّ، كالأنساق الصوتية فى اللغات الطبيعية، مثلاً. إلاّ أنّ نجاح المنهج أوحى بإمكانية تطبيقه على مواد أكثر أهمية فى جوهرها.

ويمكن القول إنّ الطور الثالث من البنيوية هو محاولة لتطبيق مبادئ الألسنية البنيوية فى حقول أخرى، أو بصورة أدقّ هو محاولة لإقامة علم السيميولوجيا الذى افترض دو سوسور وجوده، إنّما على أساس الألسنية المعقّدة والرفيعة التى عرفتها الأربعينيات والخمسينيات. ذلك أنّ الألسنية لم تظلّ ثابتةً فى مكانها. والمبادئ

السوسورية المتعلّقة بالبنية والتى ذكرتها فى الفصل الأول، كان لابدّ لها أن تتعدّل أو تُهجرَ ويتمّ التخلى عنها فى ضوء الألسنية الحديثة، حيث تعرضت هذه المبادئ لعددٍ من الانتقادات المُفحِمة منذ أكثر من أربعين عاماً.

٤-١ انشطار الفونيم

ربما كان انشطار الذرّة أهمّ إنجاز تكنولوجى فى القرن العشرين. أمّا عمل جاكوبسون الباهر فكان أقلّ من ذلك، إذْ شطر الفونيم وحسب، الذى كان بمثابة الذّرة فى الألسنية، معتبراً أن الفونيمات مبنيّةٌ من وحدات أصغر، أطلق عليها اسم السمات المميّزة.

لقد رأى جاكوبسون أنّ الفونيم ليس الوحدة الصغرى التى لا تقبل التحليل بين وحدات اللغة، وأنّ التباين بين فونيم وآخر ليس تبايناً بين وحدة لا تقبل التحليل وأخرى مثلها. فلو أخذنا الفونيمين الإنجليزيين /Z/ و /S/، لوجدنا أنهما يختلفان فى سمة مهمة وحيدة تتعلّق باللفظ؛ ألا وهى أنَّ /Z/ مجهور، أى أنَّ الحبال الصوتية تئزّ أثناء لفظه، فى حين أنّ /S/ ليس مجهوراً. ويتميّز الزوج /b/ و /p/ بالاختلاف ذاته، وكذلك الزوج /v/ و /f/ (ويمكن للمرء أن يختبر هذا التباين بلفظه كلّ زوج على حدة، واضعًا إصبعه على تفاحة آدم أو الحنجرة).

ويرى جاكوبسون أن من الممكن عزل كلّ السمات التى تميّز فونيمًا عن آخر- السمات المميّزة - ووصف كلّ منها، سواء من حيث نطق الأعضاء الصوتية لها، أو من حيث خصائصها السمعية. وعلى هذا الأساس، فإنّ إحدى السمات النطقية المميّزة هى إغلاق أحد طرفى جهاز التصويت -فى الأمام أو الخلف- كما فى p, b, k, g، وليس فى الوسط، كما فى t, d. وهذا ما يتوافق من الناحية السمعية مع رنين منخفض وليس مرتفعًا فى جهاز التصويت. ومثل هذه الوحدات -التى تمثّل كلّ منها طريقة خاصة فى

نطق صوت ما، مترافقةً مع خاصية مميزة لهذا الصوت– هى أصغر الوحدات التى تتكوّن منها كلّ لغات العالم.

ونحن حين نلفظ فونيمًا، فإن ما نقوم به فى الحقيقة هو جَمعُ عددٍ من السمات النطقية المميزة، وإصدار صوت يجمع عددًا من السمات السمعية المميّزة. ولذلك فإنّ الفونيم هو حزمة من السمات المميّزة، والسمة المميّزة هى أصغر وحدة فى اللغة. وبذلك لا يعود صحيحًا أننا لا نستطيع قول أكثر من شىء واحد فى وقت واحد. فالحقيقة أننا نستطيع أن نلفظ سمات مميّزة عديدة فى الوقت ذاته، بل نحن مضطرون لفعل ذلك لأنّ من غير الممكن التلفّظ بهذه السمات منفصلةً. واللغة، إذًا، ليست شيئًا بسيطًا خطّيًا. فإغلاق الشفتين، وإطلاق الصوت وتركه يخرج منفجرًا هى جميعًا جزء من عملية إصدار فونيم واحد هو الفونيم /b/.

ومن الواضح أن هذا الكشف يمثّل تقدمًا تقنيًا كبيرًا بالنسبة للألسنىّ؛ ولكن هل يشكّل – أو هل كان ينبغى أن يشكّل – أىّ فارق بالنسبة للتقليد البنيوىّ العام؟ أعتقد أنّه كان ينبغى أن يشكّل فارقًا كبيرًا، وأنّ عدم تشكيله مثل هذا الفارق هو إحدى غرائب ذلك التقليد اللافتة للانتباه. فنظرية الفونيم المحض، التى لا يتمّ فيها تصوّر الفونيمات مميّزةً إلا بسبب تقابل واحدها مع الآخر، ولا تقوم بوظيفتها فى اللغة إلاّ من خلال هذا التقابل، هذه النظرية هى شىء مجرّد تمامًا عن كلّ ما يمتّ إلى العالم المادىّ بصلة، وشىء مثالىّ. وقد شجّعت الميل الذى أبداه سوسور وبعض الألسنيين اللاحقين، مثل هيلمسليف (١٩٤٣)، إلى رؤية اللغة بوصفها بنية مجرّدة تمامًا؛ وبذلك قدّمت للبنيويين فى الحقول الأخرى نموذجًا لبناء أنظمة تقوم على تقابلات مجردة محض. أمّا نظرية السمات المميّزة فهى نظرية ملموسة إلى حدّ بعيد؛ تربط الفونيمات إلى سمات فيزيقية فى جهاز التصويت، وإلى أنساق صوتية فيزيقية.

غير أن مبدأ الفونيم – مبدأ التقابل المحض الذى يُحدِثُ معنىً فى دواليل لا معنى لها من دونه – كان هو المبدأ النافذ والمؤثّر فى التقليد البنيوى الفرنسى اللاحق والسيميائية التى رافقته. فى حين أنّ مبدأ السمات المميزة لم يكن نافذًا كنموذج. وهذا

مثال يوضح كيف يضفى التقليد الفكرى المثالى معنىً مثاليًا أو طابعًا مثاليًا على أىّ نموذج علمىّ يُقدَّم له.

٤-٢ نقد الفونيم

وفى عام ١٩٤٢ أيضًا، قدّم جاكوبسون نقدًا آخر للفونيم شكّل قطيعةً أعمق، حتى إنّه لم يدرك هو نفسه عمق هذه القطيعة كما يبدو. فالفونيم، كما يقول جاكوبسون، يختلف عن كلّ الوحدات الألسنية الأخرى فى أنّه لا دلالة له خارج اختلافه عن الفونيمات الأخرى. ويرى جاكوبسون أنَّ دو سوسور قد فهم ذلك، لكنه أفرط فى تعميم هذه الخاصية تعميمًا متسرعًا وطبّقها على عناصر لغوية أخرى، كالأشكال القواعدية والكلمات، لاعتقاده أنّ هذه العناصر اللغوية أيضًا لا تبدى سوى الاختلافات واحدتها عن الأخرى، وأنّ ما من حدود ثابتة ذات معنى محدَّد خاص بها خارج نظام اللغة.

ويرى جاكوبسون أنّ هذا خاطئ تمامًا. فحتى فى حالة تقابل كالذى بين كلمة Nacht (ليلة) وكلمة Nâchte (ليالى) فى اللغة الألمانية، ليس صحيحًا أنّ هاتين الكلمتين لا تعنيان شيئًا إذا ما أُخذتا بصورة منعزلة. "ذلك أنّ Nâchte هى بالنسبة لجميع الناطقين بهذه اللغة دلالة مستقلة ومباشرة على جَمعٍ محدَّد" (الصوت والمعنى ١٩٧٨، ص ٦٤). ويمكن ترجمة ذلك مباشرةً إلى الإنجليزية؛ حيث تدلّ "night" على ليلة واحدة، وتدلّ "nights" على عدد من الليالى. غير أنّ من الصحيح ، من ناحية أخرى، أنّ التباين بين /a/ , /â/ أو بين عدم وجود فونيم والفونيم /s/ فى اللغة الإنجليزية)، والذى هو تباين بين فونيمين ضمن الكلمتين، هو تقابل محض، بين وحدتين ليس لهما أىّ دلالة إلاّ فى تقابلهما.

إنّ هذا الرأى الذى عبّر عنه جاكوبسون فى مرحلة باكرة تمامًا من تطور البنيوية يمثّل قطيعةً مع كامل التطور اللاحق للتقليد السيميائى (انظر الفصلين السادس والسابع من هذا الكتاب). فهذا التقليد يقيم البناء على نظرية الفونيم الفارغ ليطرح نظرية الدالّ الفارغ، أو الدالّ الذى لا مدلول له. وهكذا يبدو الأمر وكأنّ الدال هو الذى

يخلق المعنى عمليًا. ويبدو أن ليس ثمة "مدلول متعالٍ"؛ أو بعبارة أدقّ، ليس ثمة عالم تجربةٍ مستقل ولو جزئيًا عن اللغة. بيد أنّ نقد جاكوبسون يطيح بالأساس الأول لهذا المطّ والتوسيع. ولا شكّ أن السيميائىّ الجذرىّ حرٌّ فى أن يرفض انتقادات جاكوبسون هذه بوصفها وضعية، أو تجريبية، أو مثالية، وهذا ما يفعله معظم هؤلاء السيميائيين، غير أنهم هم المثاليون هنا.

وأحد الانتقادات المتكلّفة التى يمكن أن توجَّه لجاكوبسون هو أنّ كلمة "nights" لا تدلّ على جمع محدد إلا حين يستخدمها أحدٌ ما، أى حين تَرِد فى **الكلام**، لا حين تكون راقدةً فى معجم على الرفّ. فهى كجزء من اللسان، لا تملك سوى احتمال أو إمكانية أن يستخدمها أحدٌ ما لتدلّ على جمع محدد؛ وهى تستمدّ هذه الإمكانية من الموقع الذى تحتلّه فى نظام من الاختلاف. غير أنّ هذا الردّ لا ينفع عمليًا، وسوف نرى ذلك فى الفصل السادس.

وقد قلت منذ قليل إنّ جاكوبسون لم يكن يدرك هو نفسه عمق القطيعة التى اجترحها. فالفونيم، تبعًا له، فريد بين الدواليل فى أنه له دالّ (نسق صوتىّ) لكن ليس له مدلول (أو معنى). ولذلك لا يمكن تعميم حالته على الدواليل الأخرى. بيد أنّ "الدالول" بالتعريف هو "اقتران دالّ بمدلول"، ولذلك فإنّ الفونيم ليس دالولاً على الإطلاق، وإنّما وحدة صوتية قابلة للتمييز تُحدثُ اختلافًا مُدْرَكًا بين كلمة وأخرى، ولكنه لا يكون مقترنًا بفكرة. أمّا الكلمة ككلّ، من جهة أخرى، فهى نموذج صوتىّ مؤلّف من هذه الوحدات المميِّزة، وتكون مقترنةً بفكرة. وليس ثمة أدنى مجال لإطلاق اسم "الدالول" على هذين الكيانين، حيث النتيجة هى الخلط والتشوّش. فالكلمة هى التى تتناسب مع التعريف الأصلى لـ "الدالول"، أما الفونيم فلا. بل إنّ من غير الممكن أن نطلق حتى كلمة "دالّ" على الفونيم بحدّ ذاته، لأنه لا يدلّ على شىء.

هذا هو التأويل الواضح لموقف جاكوبسون، وإذا ما كان صحيحًا فإنّ موقف سوسور والسيميائية الراديكالية التى قامت عليه - أى نظرية أولوية الدالّ بكاملها، بافتراضها المحيِّر والغريب أن من الممكن خلق عالم من المعنى بمجرد الكلام

أو الكتابة – يكونان قائمين على خطأ بسيط؛ خطأ افتراض أنّ الفونيم هو دالول. ويكون علينا أن نفكّر جدّيًا بالتخلّى تمامًا عن مصطلحات "الدالول – الدالّ – المدلول"، حيث من الواضح أنها لا تلائم حتى حالاتٍ بسيطة جداً.

ومع مجىء **القواعد التوليدية** طرأ تحوّل على كامل مسألة الفونيم. وبعد عام ١٩٦٥ كان على القواعدىّ التوليدى أن يقول إنّ ما يتعلّمه الناطق بلغة ما هو مجموعة من قواعد البناء ومجموعة من المفردات المعجمية؛ حيث تمكّنه القواعد من بناء جمل تجمع المفردات معًا، وتخصيص كل جملة بتلفّظ (يتحدّد بوصفه تتاليًا لوحداتٍ، كلّ منها عبارة عن حزمة من السمات المميّزة الجاكوبسونية) ومجموعة من عناصر المعنى، غالبًا ما توصف بأنها "سمات دلالية" متعلقة ببنية شجرية قواعدية، وهكذا بقيت السمة المميزة الجاكوبسونية حيةً فى هذا النموذج، بخلاف الفونيم. أمّا مسألة على من تنطبق صفة "الدالول"، على الفونيم أم على الكلمة، فقد اختفت ببساطة.

٤–٣ محور اللغة التركيبى ومحورها الاستبدالى

سبق لنا القول إن سوسور قد ميّز بين صيغتين فى تنظيم التعابير الألسنية، هما الصيغة التركيبية وصيغة التداعى أو الاقتران، ففى الصيغة الأولى، يتمّ ترتيب عناصر اللغة على نحوٍ خطىّ، أمّا فى الثانية، فيكون لكلّ عنصر معنىً عبر تداعياته أو اقتراناته. غير أنّه سرعان ما تمّ التحقق من أنّ هذه المقولة الأخيرة تخلط بين أنواع مختلفة عديدة من البنى وتُدخِلُ عليها التشوّش والاضطراب. لنأخذ هذه الجملة، مثلاً:

He is mad

فبدلاً من العبارة (التركيب) **"He is"** نستطيع أن نضع **"she is"**، أو **"I am"** أو **"you are"** أو **"they are"** أو أىّ شىء آخر مما تدعوه كتب القواعد القديمة "مجموع تباديل" أو أنساق الفعل. فأىّ عبارة من هذه العبارات تكون مرتبطة بالعبارة الواردة

فى الجملة من خلال كونها قابلة للحلول محلّها أو التبديل بها. ولذلك يمكن أن نتكلّم على صيغة "استبدالية" فى تنظيم اللغة، تتميّز بوجود أصناف من العناصر -عبارات، كلمات ... إلخ - قابلة للاستبدال ببعضها بعضًا أو الحلول محلّ بعضها بعضًا. وبعض هذه الأصناف صغير، مثل الضمائر الثلاثة "he" , "she", "it"؛ وبعضها كبير جداً، مثل صنف النعوت التى يمكن استبدالها بـ "mad" حيث يمكن أن نضع بدلاً من "mad" (وتعنى "مجنون") عدداً كبيراً جداً من النعوت الأخرى مثل "جميل"، "غاضب"، "منزعج"، "ضخم"... إلخ، إلخ. وعادةً ما ندعو النمط الأول صنفًا استبداليًا "مغلقًا" فى حين ندعو الثانى صنفًا "مفتوحًا".

يمكن إذاً أن نتكلّم على محورين للتنظيم الألسنى مميّزين، ومتعامدين، ويعملان على نحوٍ مستقل واحدهما عن الآخر، هما المحور التركيبى، والمحور الاستبدالى. وقد أُطْلِقَتْ على هذين المحورين أسماء عديدة، حيث يتكلّم جاكوبسون، فى أسس اللغة ١٩٥٦، على محورى التركيب والانتقاء، بينما اعتاد م. أ. ك هاليداى أن يتكلّم على محورى التسلسل والاختيار (هاليداى ومكنتوش وستريفينس ١٩٦٤). وفكرة العلاقة الاستبدالية، أو الانتقائية، أو الاختيارية هى فكرة أمتن وأقوى من فكرة علاقة التداعى أو الاقتران. ويعتبر الألسنيون المحدثون أنّ تداعيات الأفكار أو التشابهات الصوتية، وما إلى ذلك، ليست جزءاً فعلياً من بنية اللغة قياساً بالعلاقات التركيبية أو الاستبدالية. وهنالك، بالطبع، علاقات أخرى هى جزء أصيل من النظام الألسنى التزامنىّ، مع أنها ليست علاقات استبدالية أو مجرد تداعيات أفكار، كالعلاقة بين "right" و"righteous" مثلاً، أو بين "policy" و "political".

والحقيقة أنّ المرء لا يستطيع أن يشتكى من أنّ التقليد البنيوى لم يدرك أو يميّز هذا التطور فى النظرية الألسنية؛ وقد عبّر كثير من البنيويين عن سخائهم الزائد فسجّلوا لحساب سوسور نفسه هذا التمييز بين التركيبى والاستبدالىّ. وهذا طبيعىّ، ذلك أنّ فكرة العلاقات الاستبدالية - علاقات الاختيار - وأنظمة التقابلات بين

المورفيمات، الكلمات، إلخ، تتلاءم تماماً مع النموذج البنيوى لنظرية الفونيم كما تمّ تلقيها. (وقد تمّت صياغة كلمة "مورفيم" على غرار كلمة "فونيم"؛ حيث تعنى أصغر عنصر حامل للمعنى كما فى " – judge" أو ment فى كلمة "judgment".

وهذه المقاربة تعزّز نظريةً بنيويةً فى المعنى بسيطة وتناظرية؛ حيث يُستَمَدُّ المعنى، بالنسبة للفونيم والمورفيم على السواء، من امتلاك مكان فى نظامٍ من التقابلات. وسوف نلاحظ أنّ العناصر الأخرى التى أدرجها سوسور تحت محوره "الاقترانى" أو محور التداعى – كتداعيات الأفكار، وعلاقات الاشتقاق التزامنية... إلخ – قد تمّ إسقاطها للتوصّل إلى هذا التبسيط، مع أنها لابدّ أن تكون على علاقة ما بالمعنى. وهكذا أخذ يظهر نموذج ألسنىّ شكّل أساس الطبعات اللاحقة من البنيوية، وهو نموذج يفرط فى تبسيط وقائع اللغة، وكان مرشّحاً أيضاً لإنتاج نماذج مفرطة التبسيط فى أىّ ميدان آخر من ميادين المعنى حيثما تمّ تطبيقه.

ولقد تحوّل نموذج التركيب "التسلسلىّ والاختيارىّ" البسيط هذا إلى واحد من الموجبات الأولى للثورة التوليدية. فلو عدنا إلى المثال الذى قدّمته قبل قليل، نجد أن ثمة معنىً تتوافق فيه الجملة "He is mad" مع الجملة "The man is suffering from delusions"، ليس دلالياً وحسب، بل بنيوياً أيضاً، فمن الممكن استبدال "The man" بـ "He" واستبدال "suffering from delusions" بـ "mad" غير أنّ ذلك يعنى أن **عبارة** يمكن أن تُستَبدَل بـ **كلمة**. وهذه واقعة يمكن تفسيرها ببساطة بالقول إنّ الناطقين بلغة ما لديهم معرفة مُضْمَرة بقواعد بناء العبارات من عبارات أصغر، أو ما يدعى بـ **قواعد بنية العبارة**.

وعلاوة على هذان فإنّ الاستبدال لا بدّ أن يترافق فى بعض الأحيان مع تغيرات نظامية؛ حيث يتوجّب مثلاً أن تحلّ جملة "You are mad" وليس "You is mad" أو "He are mad" محلّ "He is mad" ومن الممكن تماماً تمثيل مثل هذه العلاقات البنيوية بقواعد؛ وهذا ما كان يقوم به القواعديون القدماء منذ آلاف السنين قبل أن تقوم الألسنية التوليدية بصياغة هذه القواعد صياغةً جبرية. إلا أنّ من غير الممكن

تمثيل هذه العلاقات ضمن حدود قواعد "التسلسل والاختيار" البنيوية. وعلى سبيل المثال، فإنّ اختيارًا واحدًا – للضمير "you" أو "he" قد يكون ممثلاً مرتين فى السلسلة التركيبية. ولكى نمثّل ذلك، ربما نحتاج إلى ما يدعى تقنيًا بـ "التحويلات"؛ ولذلك فإنّ الاسم الكامل الذى أطلق على النموذج الألسنىّ الجديد هو "القواعد **التوليدية والتحويلية**". ومع أنّ النماذج اللاحقة فى الألسنية، التى لم نتطرّق إليها فى هذا الكتاب، قد اختزلت دور التحويلات إلى مجرد صنعات شكلية (انظر مثلاً، رادفورد ١٩٨١)، فإنّ مسألة العودة إلى نموذج التركيب "التسلسلى والاختيارى" البنيوىّ لم تُطرَح قطّ. وذلك لأنه نموذج يعجز عن وصف وقائع اللغة حتى فى أشكالها الأوليّة البسيطة.

٤-٤ الاستعارة والكناية

لا شكّ أنّ ما قدّمه جاكوبسون يُعتبر أمرًا مهمًا، خاصةً أنّه كان يكتب قبل قيام الثورة التوليدية ودون أن تكون لديه الآلية اللازمة لتقديم عرض وافٍ من الناحية الشكلية لقواعد الاتفاق وسواها، إلا أنّ جاكوبسون كان واضحًا تمامًا بشأن الوجهين التركيبىّ والاستبدالىّ من أوجه بنية اللغة. وقد عمل على توسيع هذين الوجهين توسيعين تأمليين هامّين جدًا وشهيرين، فطال أحدهما ميدان علم النفس المرضىّ – وبالتحديد، اضطرابات الكلام – وطال الآخر ميدان التحليل البلاغىّ والأسلوبى. وقد نُشرِت هذه النظرية فى الجزء الثانى من كتابه **أسس اللغة** (جاكوبسون وهال ١٩٥٦)، الذى وضعه بالتعاون مع موريس هال، حيث كانا قد كرّسا الجزء الأول لنظرية الفونيم. إلا أنّ الفكرة كانت موجودة لدى جاكوبسون قبل ذلك بكثير.

يزعم جاكوبسون أنّ هنالك نمطين اثنين من الاضطراب الألسنىّ، يتوافق أحدهما – وهو الذى يدعوه جاكوبسون اضطراب التشابه – مع فقد السيطرة على محور اللغة الاستبدالى، محور التباديل؛ ويتوافق الآخر – الذى يدعوه جاكوبسون اضطراب التجاور– مع فقد السيطرة على محور التركيب، محور التسلسل وبناء الجملة. ويزعم

جاكوبسون أنّ هذين النمطين من الاضطراب مرتبطان ارتباطًا وثيقًا بعدم القدرة على تدبّر نمطين من العمليات البلاغية، هما الاستعارة، المرتبطة بالتبديل على المحور الاستبدالى، والكناية، المرتبطة بالحركة على طول السلسلة التركيبية.

ففى اختبار نفسانىّ، قد يُحدِثُ المنبّه "hut" الاستجابة الاستعارية "den" أو "burrow"، أو يُحدِثُ الاستجابة الكنائية "thatch"، أو "litter" أو "poverty". وهنالك نمط من الحبسة يصيب القدرة على الاستجابة الاستعارية، دون أن يمسّ القدرة على الاستجابة الكنائية؛ فى حين أنّ هنالك نمطًا آخر يمارس تأثيرًا معاكسًا. بيد أن الطريقة التى يتمّ بها استخدام هذين الوجهين من أوجه اللغة تشكّل أيضًا سمة مهمّة من سمات الأسلوب الأدبىّ الشخصى، أو من أسلوبية أشكال أدبية معينة، "ففى الغنائيات الروسية، مثلاً، تسيطر البناءات الاستعارية، أمّا فى الملاحم البطولية فتسيطر الطريقة الكنائية".

وهكذا يوحّد جاكوبسون مبادئ علم الأمراض النفسية الألسنية ومبادئ النقد الأدبىّ، كما وحّد فى الجزء الأول من الكتاب ذاته علم الفونيمات مع عملية اكتساب اللغة وفقدانها فى الحبسة. والحقّ أنّه ليم يثبت أن من الممكن البرهنة على هذه النظرية فى اكتساب اللغة، كما أنّ هذه المطابقة التركيبية لمصادر الاستعارة، والكناية، والحبسة، تبدو أقل حتميّة بكثير حالما نبدأ بالشكّ فى أولوية النموذج التركيبى "التسلسلى- الاختيارى".

ولذلك لم يبق على قيد الحياة، بعد التدقيق النقدىّ اللاحق، إلا القليل من هذا التوحيد. إلا أنّه مارس تأثيرًا كبيرًا على جاك لاكان، الذى استعاره كاملاً لوضع نظريته فى اللاوعى بوصفه أثر لغة، متلقيًا هذا التوحيد على نحو خاطئ كثيرًا، كما أخشى، ومُعيدًا حكايته بدوغمائيته السريالية الباهرة التى تميّز بها (لاكان ١٩٦٦). وسوف أناقش ذلك فى الفصل الثالث، والسادس، والسابع.

ولقد كان للتقابلَ استعارة/كناية سيرته البديعة لدى ما بعد البنيوية الأمريكية أيضًا. فقد استخدمه دى مان (a ١٩٧٩) فى كتابه **مجازات القراءة** لكى يُظهِر كيف

"يفكّك" بروست نفسه، حيث نجد لدى بروست مقطعًا يمدح فيه الاستعارة فى الوقت الذى يتكئ فيه بقوة على الشكل الكنائى المقابل. ويتوصّل دى مان، على أساس مثل هذه التفكيكات، إلى استنتاج مفرط يتعلق بعدم موثوقية اللغة ذاتها؛ إلا أنّه ينظر إلى التقابل استعارة/كناية بوصفه مسلّمة تمامًا من حيث ما يقوم به، بل ويفترض أنه ينطوى على تقابلات أساسية بالنسبة **للإبستمولوجيا**.

والحقّ أنه ما إن يتمّ التخلّى عن نموذج اللغة "التسلسلى والاختيارى"، حتى تختفى الأسباب الألسنية التى توجب النظر إلى التقابل استعارة/كناية بوصفه تقابلاً أساسيًا. فمن الواجب النظر إلى البنية المنطقية للاثنين، والتساؤل إن كان ثمة فارق كبير فى طريقة قيامهما بوظيفتهما. ولعل من الممكن التفكير أنّ ثمة سببًا وجيهًا للقول إنّ الكناية ليست سوى نمط محدد من الاستعارة. ومثال على ذلك أن نقول أنّ أحد زعماء المافيا جلب معه إلى أحد الاجتماعات ثلاثة **مسدسات**، بينما جلب زعيم آخر ثلاثة **جنود**. فكلا العبارتين تعنيان "رجالاً مسلحين".

وتبعًا لجاكوبسون، فإنّ علينا أن نسمّى إحدى هاتين العبارتين كناية، والأخرى استعارة؛ بيد أنّ الفارق فى طريقة قيام كلّ منهما بوظيفتها هو فارق طفيف، ومن الصعب أن نقتنع بأن هنالك أدنى فارق فى المبادئ الإبستمولوجية المعنيّة. (وأنا أتوقّع أن تطلّ **الإبستمولوجيا** برأسها عند استخدامكَ استعارةً من التجربة الفيزيقية لتمثيل تجريدات. انظر لاكوف ١٩٨٧، الفصل السادس، حيث تجد نظرية معقولة فى هذا الصدد).

إنّ ما تُظهرِه هذه الأمثلة هو شيئان اثنان، الأول هو احتفاظ جاكوبسون بنفوذه وتأثيره فى النظرية البلاغية الأقرب عهداً؛ والثانى هو أن تلك النظرية هى أقلّ رسوخاً وسلامةً مما يظنّ أنصارها. والحقيقة أنّ من غير الممكن اعتبارها الشكل "الأشدّ صرامةً" فى التحليل البلاغى (كما يقول أحد ممارسيها)، فالبلاغة القروسطية كانت أكثر صرامةً بكثير، إذ ميّزتْ على الأقل، وبمزيد من الدّقة، بين كلّ من البلاغة،

والألسنية (التى كان يُطلق عليها اسم القواعد)، والمنطق. والتالى، أنها لم تَقُم باستنتاجات متسرّعة تستمدّها من الأشكال البلاغية وتسقطها على الإبستمولوجيا.

كتب:

رومان جاكوبسون ويورى تينيانوف، ١٩٢٨، "إشكاليات فى دراسة اللغة والأدب". وهذه المقالة هى "البيان البنيوى" الأصيل.

رومان جاكوبسون، ١٩٧٦، ست محاضرات فى الصوت والمعنى.

وهذا الكتاب هو ثانى أهم مرجع فى كتابنا هذا، وهو عبارة عن محاضرات ألقيت فى عام ١٩٤٢ وأدّت بكلود ليفى شتراوس إلى ابتداء البنيوية الفرنسية. وتقدّم هذه المحاضرات عرضًا واضحًا للألسنية البنيوية كما وصلت إليه آنذاك، وهى واضحة ومفهومة بالنسبة للطالب والقارئ العام.

ف. ف. غالان، ١٩٨٥، بنى تاريخية: مشروع مدرسة براغ ١٩٢٨-١٩٤٦.

وهذه دراسة ممتازة للبنيوية الأدبية التى قدّمتها مدرسة براغ، مع أنها ليست سهلة القراءة.

من أجل قراءة إضافية:

تاريخ الفلسفة والأفكار: كوبلستون ١٩٤٦، ١٩٦٣، لويس ١٩٥٤، لوك ١٩٦٨، بيترز ١٩٧٢.

تاريخ الألسنية البنيوية: هاليداى، ماكنتوش وستريفنس ١٩٦٤، يلمسليف ١٩٤٣، هوكيت ١٩٥٨، هولنتشتين ١٩٧٦، جاكوبسون ومعاونوه فى مراجع عدّة، همبولت ١٨٣٦، جوس ١٩٥٧، ليمان ١٩٦٧، مالمبيرغ ١٩٨٣، مارتينيه وفاينريخ ١٩٥٤، مورمان، سومرفيلت وواتمو ١٩٦١، باريت ١٩٧٦، روبنز ١٩٦٧، فاتشيك ١٩٦٦.

الشكلانية الروسية: بان وبولت ١٩٧٣، بينيت ١٩٧٦، ماتيجكا وبومورسكا ١٩٧١، شوكمان ١٩٧٣.

البنيوية الأدبية والأسلوبية: كوللر ١٩٧٥، غالان ١٩٨٥، غارفن ١٩٦٤، ميركور ١٩٨٦، سيبيوك ١٩٦٠.

من أجل العناوين والناشرين انظر قائمة المراجع والمصادر في آخر الكتاب.

الفصل الثالث

الطور الفرنسى: انهيارات البنيوية
ليفى شتراوس، ولاكان، وألتوسر، وفوكو، وديريدا:
كيف عدّلت المثالية الفرنسية كلاً من سوسور وفرويد وماركس

خلاصة

يبدأ الطور الفرنسى للبنيوية فى الأربعينيات مع تكييف ليفى شتراوس أعمال جاكوبسون بحيث تتوافق مع الأنثروبولوجيا، وربما مع تكييف لاكان بعض المصطلحات السوسورية فى الخمسينيات بحيث تتوافق مع طبعته الخاصة من التحليل النفسى. وقد بلغ هذا الطور ذروته فى أوائل الستينيات، وكان آنئذٍ ضرباً من الجنون الفكرى طغى على كلّ المباحث التى أمكنه أن يطالها من التاريخ حتى الرياضيات، جنون يصعب إيجازه هنا (أو ربما فى أىّ مكان آخر). أمّا العناصر الألسنية فى هذا الطور فلم تكن فى الغالب أكثر من نثار متفرّق من الرطانة (انظر بياجيه ١٩٦٨)، فى حين تَمَثَّلَ الحدث اللافت بالنسبة للنظرية الأدبية فى محاولة التوليف بين النموذج الألسنى وفلسفة الذات الإنسانية التى عُرِفَت فى فرنسا، حيث تمّ تفسير العقل والمجتمع بوصفهما أثرين لبنىً ألسنيةٍ فى الغالب. كما شَهِدَت هذه الفترة إعادة تصور سوسور بوصفه فيلسوفاً. وحوالى عام ١٩٦٧، كان انهيار المشروع البنيوى، بتأثير لاكان، وديريدا، وغيرهما، وبتأثير الأحداث السياسية، ليعقب هذا المشروع تشكيلة متنوعة من ما بعد البنيويات التى انتشرت فى جميع أرجاء أوروبا وأميركا.

١- البنيوى الفرنسى الأول: كلود ليفى شتراوس

١-١ إلهام الألسنية البنيوية

كان كلود ليفى شتراوس واحداً من أعضاء الهيئة التعليمية الذين تابعوا محاضرات جاكوبسون فى نيويورك. وكان ليفى شتراوس فيلسوفاً فى السابق، أمّا فى حينها فكان أنثروبولوجيًا، وسوف يعود نوعًا من الفيلسوف مرّة أخرى (كما سنرى). والحقيقة أنّ ليفى شتراوس كان يرتجى من حضوره تلك المحاضرات غايةً عمليةً إلى حدٍّ بعيد، غير أنّ ما تلقّاه لم يكن سوى ضرب من الرؤيا الفكرية:

> **لم أزل مدركًا بشدّة تلك الصعوبة التى واجهتنى، نظرًا لعدم خبرتى، طوال ثلاث سنين أو أربع لدى محاولتى إيجاد ترميز مُرْضٍ أسجّل به لغات وسط البرازيل، فوعدت نفسى بأن أحصل من جاكوبسون على الأوّليات التى أفتقر إليها. غير أنّ ما تلقيته من دروسه كان فى الواقع شيئًا مختلفًا تمامًا، وأكاد لا أحتاج أن أقول إنه كان شيئًا أكثر أهمية بكثير، ألا وهو إلهام الألسنية البنيوية، الذى مكّننى لاحقًا من أن أبلور فى مجموعة من الأفكار المتماسكة رؤىً ألهمنى إيّاها تأمّل الزهور البرّية فى مكان قرب حدود اللوكسمبورغ فى أوائل أيار عام ١٩٤٠ ...**

وكذلك بعض المسائل التقنية التى أثارتها معالجة مارسيل غرانيه لإثنوغرافيا الصين القديمة ممّا كان يشغله فى ذلك الوقت (يضيف ليفى شتراوس فى عودةٍ محسوبةٍ إلى التجريبى)، (انظر تقديم ليفى شتراوس لكتاب جاكوبسون **الصوت والمعنى**، ١٩٧٦؛ ص xi-ii)

إنّ ما يتمّ التشديد عليه هنا هو تلك القوة الملهمة التى تنطوى عليها رؤيا الترتيب والنظام الفكريين التى توفرها الألسنية. والحقيقة أنّ هذا الإلهام، وليس أىّ تطبيق

فعلى للنموذج الألسنى أو أىّ نتائج كبرى ناجمة عنه، هو ما شكّل القوة الدافعة الأساسية للبنيوية القائمة على الألسنية فى طورها الثالث؛ طور الطموح الفكرى الشامل، وطور الطريقة الدينية فى الستينيات. ومع أنّ هذه الرؤيا كانت فى البداية علميةً، مهما يكن من أمرها، فإن ما بقى لاحقًا، كما سنرى، هو الرؤيا وحدها، فى حين راح العلم ينكمش ويتضاءل مُفسِحًا المجال للشعرية الأسطورية كى تتغلّب وتسيطر.

لقد كان ليفى شتراوس فى هذه المرحلة شديد التأثّر بالألسنية التى تعلّمها من محاضرات جاكوبسون ثمّ أَتْبَعَها بقراءة مكثّفة. وهو يبيّن فى تقديمه لكتاب جاكوبسون **الصوت والمعنى** ما أخذه من هذه المحاضرات. كما أنّ الفصول الأربعة الأولى من المجلد الأول لكتاب ليفى شتراوس **الأنثروبولوجيا البنيوية** هى مقالات تعود إلى الأربعينيات والخمسينيات (وكانت إحداها، "التحليل البنيوىّ فى الألسنية والأنثروبولوجيا"، قد نُشِرَت من قبل فى المجلة الألسنية، word، عام ١٩٤٥). وتقوم هذه المقالات بعملية سبر لاستخدام النماذج الألسنية فى الأنثروبولوجيا، وتنطوى على تحليل رفيع ومتكلّف يتطلّع إلى ما هو أبعد من مجرد استيراد التقنيات الألسنية لتحليل مكوّنات مصطلحات القرابة، كما يبحث عن نمط من التأثّر أعمق بكثير.

وما أثار اهتمام ليفى شتراوس فى الأربعينيات وخلّفَ لديه أثرًا عميقًا هو الصرامة العلمية التى اتّسمت بها الألسنية ونجاحاتها التفسيرية. يقول:

> **إننا نجد أنفسنا نحن الأنثروبولوجيين فى وضعٍ حرجٍ بإزاء الألسنيين. فقد اشتغلنا معهم طيلة سنوات عديدة، جنبًا إلى جنب، ثم بدا لنا فجأةً أن الألسنيين أخذوا يتملّصون منا، فرأيناهم يتنقلون إلى الجهة الأخرى من الحاجز الذى يفصل العلوم الدقيقة والطبيعية عن العلوم الإنسانية والاجتماعية، والذى اعتقدنا زمانًا طويلاً أن عبوره أمر متعذّر. وكما لو أنهم أرادوا**

> **نكايتنا، فقد راحوا ينكبّون على العمل بتلك الصورة الصارمة الحازمة التى كنّا قد استسلمنا لأمر اعتقادنا بأنها من شيم العلوم الطبيعية وحدها. فكان أن ألمّ بنا من جهتنا شىء من الحزن، كما انتابنا - ولنعترف بذلك - كثير من الحسد. إننا نريد أن نتعلّم من الألسنيين سرّ نجاحهم. ألا يسعنا نحن أيضًا أن نطبّق على هذا الحقل المعقّد الذى تدور فيه أبحاثنا - القرابة، التنظيم الاجتماعى، الدين، الفولكلور، الفن - تلك المناهج الصارمة التى تبرهن الألسنية كلّ يوم عن فعاليتها؟** (من مقالة مكتوبة ١٩٥٢ و تشكّل الفصل الرابع من الأنثروبولوجيا البنيوية، انظر ص ٦٩).

ثمّة مقاطع كثيرة من هذا النمط فى أعمال ليفى شتراوس الباكرة، وهى تكشف عن الباعث الأساسى الذى يقف خلف الحركة البنيوية الفرنسية الأصلية. وهذا الباعث هو الأمل بجعل العلوم الإنسانية علميةً، فى عصر كان لا يزال ينظر إلى التقدّم العلمى كواحد من الأشياء القليلة المرغوبة على نحوٍ لا يطاله الشكّ. ولقد دام هذه الأمل، وما صاحبه من تفاؤل شديد، حتى الستينيات، لتعقبه بعد ذلك موجة من الشعور المناهض للعلم؛ شعورٌ لا يقتصر على استحالة إضفاء الطابع العلمى على العلوم الإنسانية، بل يتعدّاه إلى عدم الرغبة بأن تكون هذه العلوم علميةً. والحقّ أنّ اسم "ما بعد البنيوية" الذى أطلقته الصحافة، لا ينطبق على شىء بقدر ما ينطبق على النتاج الفكرى الذى قدّمته هذه الموجة من الشعور المناهض للعلم، بل المناهض للعقلانية باعتقادى، والتى لا تزال مستمرةً إلى اليوم.

ومع أنّ ليفى شتراوس لم يكن قط ما بعد بنيوىّ، فإنه انتهى هو أيضًا إلى التخفّف من مزاعمه العلمية بصورة تكاد أن تكون خفيّة بعض الشىء. ففى السبعينيات صار يعتبر أنّ الدراسة الوصفيّة للأسطورة هى ضَربٌ من بناء أسطورة عن الأسطورة؛ تمامًا كما تعتبر ما بعد البنيوية أنّ "النظرية الأدبية" هى شكل أدبىّ عن

الأدب لا مجموعة من التفسيرات التى يمكن إخضاعها للاختبارالتجريبىّ. والحقيقة أننا نجد فى مقدمة المجلد الثانى من **الأنثروبولوجيا البنيوية**، والذى نُشِرَ بعد خمسة عشر عامًا على نشر المجلد الأول وبعد واحد وعشرين عامًا على نشر المقالة التى اقتطفنا منها منذ قليل، نبرةً مختلفةً تمامًا عمّا وجدناه من قبل:

> **بل ويمكن أن نتساءل ما إذا كان يمكن لمعيار "قابلية النقض" هذا أن ينطبق حقًا على العلوم الإنسانية. فالمكانة الإبستمولوجية لهذه العلوم ليست قطّ كتلك التى يمكن للعلوم الفيزيقية والطبيعية أنّ تدّعيها لنفسها. فهذه الأخيرة تتّصف بنوع من الانسجام أو التناغم لطالما فرض سلطانه فى كلّ وقت بين أولئك الذى يمارسونها على مستوى يُعَدّ ذا صلة بحالة البحث المعاصرة فى حين أن حال العلوم الإنسانية ليس كهذا الحال مطلقًا. فهنا لا نجد إلا القليل من النقاش، إن وجدنا، بخصوص شرعيّة هذه الفرضيات أو تلك. فالنقاش متركّز بدلاً من ذلك على اختيار مستوىً معين للمرجع الذى تحيل إليه هذه الفرضية، وليس مستوىً آخر قد يحبّذه الخصم.**
>
> **إنه لمن الاستثنائى بالنسبة للأنثروبولوجيين البنيويين أنْ يُقَال لهم: "إنّ تأويلكم لهذه الظاهرة أو هذه المجموعة من الظواهر ليس بالتأويل الذى يحسب حساب الوقائع على أفضل وجه". وإنّما يُقال لهم بدلاً من ذلك "إنّ الطريقة التى تفككون بها الظواهر ليست بالطريقة التى تثير اهتمامنا؛ وإننا لنختار أن نفككها بطريقة أخرى". إنّ موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، إلاّ أنّ الإنسان الذى يدرس نفسه وهو يمارس العلوم الإنسانية لابدّ أن يترك لأفضلياته وتحيّزاته أن تتدخّل فى الطريقة التى يعرّف بها نفسه لنفسه. وما يثير فى الإنسان ويلفت**

الانتباه لا يخضع لقرار علميّ بل ينتج وسيظل ينتج من خيار له ترتيبه الفلسفى فى جوهر الأمر.

ولذلك فإنّ علينا أن ندرك أنّ فرضيات العلوم الإنسانية لا يمكن نقضها، لا الآن ولا فى أى حين آخر. (الأنثروبولوجيا البنيوية، المجلد الثانى، ١٩٧٣، ص viii ـ ix)

لقد تخلّى ليفى شتراوس عن الغاية العلمية التى وضعها لنفسه فى البداية؛ وهو يسلّم بأنّ المشتغلين فى العلوم الإنسانية متّفقون على ذلك إلى حدّ بعيد. وهو بقوله هذا يلقى ضوءاً ساطعًا على الشروط والأوضاع الثقافية الفرنسية، التى لا تزال مختلفةً كثيرًا عن مثيلتها الأنجلو - أميركية. والحقيقة أنّ ليفى شتراوس قد تعرّض لعددٍ من الانتقادات اللاذعة وجّهها إليه أنثروبولوجيون إنجليز وأميركيون لما رأوه لديه من قصور تجريبى وتأويل قائم على بنات الخيال. وبعض هذه الانتقادات موثّقة فى مقالة كتبها نيفين دايسن-هدسن وقدّمها فى مؤتمر عام ١٩٦٦ وكان لها بعيد الأثر فى إدخال ما بعد البنيوية إلى الولايات المتحدة (انظر ماكزى ودوناتو ١٩٧٠).

وحتى اليوم، لا يزال هناك عدد وافر من علماء الاجتماع الغربيين الذين يعتبرون أنهم يمارسون علماً بالمعنى التقليدىّ الكامل لهذه الكلمة، وأنّ عليهم أن يقتصروا على فرضيات قابلة للنقض وإثبات الزيف فى ضوء المعطيات التجريبية. وثمّة نقد رصين لعمل كلود ليفى شتراوس، من وجهة النظر هذه، فى كتاب مارفن هاريس الضخم **نشوء النظرية الأنثروبولوجية** (١٩٦٨)، الذى تناول فيه تاريخ الأنثروبولوجيا. وهاريس هو واحد من أتباع ما يمكن أن ندعوه بالمادّية الثقافية، وهذه الأخيرة موقف نظرى فى الأنثروبولوجيا (وينبغى ألاّ تُخلط مع المادية الثقافية لدى ناقد أدبىّ مثل ريموند وليامز)؛ حيث يتّفق هاريس مع الماركسيين التقليديين على أنّ من الممكن تفسير كلّ منوعات الثقافات البشرية على أساس الضغوط الاقتصادية؛ إلا أنه يضيف إلى ذلك ضغط السكان والمتغيّرات البيئية، ويرفض الديالكتيك الماركسى. وهذا ما يوفّر لهاريس أساساً مادياً علمياً شاملاً وكاملاً لنقد المثالية التى تتّسم بها مقاربة ليفى شتراوس

لموضوعه، واقتصار هذا الموضوع على الاهتمام بالتمثيلات الذهنية وحدها. وبالطبع، فإنّ هاريس ليس الناقد الوحيد الذى نحا هذا المنحى.

١-٢ ليفى شتراوس والفونيم

يمكن لنا أن نلقى الضوء على موضوع الخلاف من خلال النظر إلى تعامل ليفى شتراوس مع مفهوم الفونيم والتمييز الأساسى الذى يجريه الألسنيون بين المستوى الصوتى أو المادىّ للّغة ومستواها الفونيمىّ أو النظامى. فكما سبقِ لنا القول، لقد سمع ليفى شتراوس بهذا لأول مرّة من جاكوبسون، الذى عُنِىَ بردّ الفونيمات إلى سمات مميّزة مادية وصلبة نسبيًا. ومن الطبيعى أن يتوقّع المرء من أنثروبولوجى يقيس الأنثروبولوجيا على الألسنية ويعمل على أساس هذا القياس أن يبدى اهتمامًا شديدًا بالشروط المادية للحياة الاجتماعية وبالبيولوجيا؛ وخاصةً حين يزعم هذا الأنثروبولوجى أنه معنىّ بكلّ من الماركسية والعلوم الطبيعية، وبالجيولوجيا على الأخصّ. بل إنّ المرء قد يتوقّع منه أيضًا أن يقدّم فكرةً ما عن المستويات "الـ ... تيّة" و"الـ ... يميّة" للمجتمع (أى عن المستويات المادية بإزاء المستويات ذات المعنى الاجتماعى)، قياسًا بالصوتيات والفونيميات. وهذا ما قدّمه الألسنى الأميركى كينيث بايك، حين حاول القيام بتعميم أنثروبولوجىّ للألسنية (**اللغة فى علاقتها بنظرية موحدة فى السلوك البشرى**، ١٩٦٤). أما المصطلحين "... تيّة" و"... يميّة" فهما لمارفن هاريس.

غير أنّ ليفى شتراوس لم يَسِرْ، للأسف، فى هذا الاتجاه. وما استوقفه هو مبدأ الفونيم؛ مبدأ التقابل المحض بين دواليل لا حصر لها، وإمكانية تحليل هذه الدواليل المتقابلة إلى تقابلات ثنائية تشكّل أساسًا لها وتكون خارج وعى الذات تمامًا. وقد قام ليفى شتراوس لاحقًا بتطبيق هذا المبدأ على الأسطورة، مقترحًا تحليل الأساطير إلى وحدات أساسية خالية من المعنى أطلق عليها اسم الأسطوريمات (انظر تقديم ليفى

شتراوس لكتاب جاكوبسون **الصوت والمعنى** ١٩٧٦). وسوف نصادف هذه اللاحقة (... يمات) مرّات كثيرة. وهي تشير على الدوام إلى استعارة قائمة على الفونيم، وتحتاج على الدوام إلى تفحّص حذر محترس.

ونحن لا نغالي في أهمية النقلة التي قام بها ليفي شتراوس؛ إلا أنها تستحق أن نذكرها بوصفها اللحظة التأسيسية في البنيوية الفرنسية (المثالية). فما يعتقد ليفي شتراوس أنه وجده، في الفونيم، هو أن هذا الأخير وحدة لا معنى لها بحدّ ذاتها. لكنها ما إن تدخل في علاقة مع وحدة أخرى من النوع ذاته حتى تشكّل بنىً ذات معنى. وتقوم هذه البنى في حقيقة الأمر على تقابلات ثنائية نجدها في اللاوعي البشريّ. وقد تبنّى لاكان في الخمسينيات موقفًا قريبًا من هذا الموقف فيما يخصّ اللاوعي الفرويدي، على الرغم من اختلاف التفاصيل.

ومن الواضح تمامًا أنّ كليهما كانا مخطئين، سواء في نظريتيهما أو في تأويلهما للمصادر. فسوسور لم تكن لديه قناعة راسخة بتلك النظرية التي نُسِبَت إليه؛ أما جاكوبسون فكان قد انتقدها صراحةً؛ وهي مستحيلة منطقيًا على كلّ حال. ولقد سبق أن تطرقنا إلى هذه الأمور في الفصل الأول، وفي المقطع الأخير من الفصل الثاني، وسوف نعود إليها في الفصل السادس أيضًا. وهي أمور بالغة الأهمية؛ فالخطأ الذي ارتُكِبَ آنئذٍ راح يتكرر مرّة بعد أخرى على يد أناس أقلّ أهمية. وهو خطأ لا نزال نجده في أدبيات الثمانينيات.

١-٣ البنى الأولية للقرابة

غالبًا ما يعتبر الأنثروبولوجيون أنّ أنظمة القرابة هي المؤسسات الأساسية في تلك المجتمعات التي يدرسونها. وكتاب ليفي شتراوس الأوّل، **البنى الأولية للقرابة** (١٩٤٩)، كان كتابًا في هذا الموضوع. والتبصر الذي يلفت الانتباه في هذا الكتاب هو أنّ المجتمع مبنيٌّ على تابو الزنا بالمحارم، أي على تحظير الجنس ضمن العائلة، مما

يدفع الرجال لتبادل النساء، من عائلة إلى أخرى، بغية الزواج. وهذا ما يخلق بنيةً اجتماعيةً إجماليةً أكبر من العائلة النووية {المؤلَّفة من أب وأم وأولادهما}.

وتشتمل هذه المجتمعات على ثلاثة أشكال أساسية للتبادل، هى التى تجمع المجتمع معًا وتؤمّن تماسكه؛ الشكل الأول هو تبادل الهبات، الذى يناظر البنية الاقتصادية فى مجتمع أشدّ تعقيداً؛ والثانى هو تبادل النساء، تبعًا لقواعد بالغة التعقيد والتكلّف تخلق بنيةً قرابية؛ والثالث هو تبادل الرسائل الكلامية عبر اللغة، الذى يخلق معظم ثقافة المجتمع، التى هى فى أعمال ليفى شتراوس اللاحقة عبارة عن بنية رمزية، أو نظام دواليل.

ويتمثّل مفعول القواعد التى تدفع الزواج لأن يكون من خارج العائلة النووية وضمن مجموعات مفروضة فى أنّ البنية الأولية للقرابة ليست العائلة النووية المؤلّفة من زوج، وزوجة، وأولاد، بل العائلة التى تضمّ الزوج، والزوجة، والأولاد، وأخا الزوجة (الخال) أو شخصا ذكراً موافقًا له من طرف المرأة، يمارس فى الأصل سيطرته على هذه المرأة ويقوم بالتخلّى عنها. وتأخذ هذه البنية أشكالاً متنوعة وتترافق مع مواقف متنوعة يتّخذها عضو بنية قرابية تجاه عضو آخر (وهى مواقف مستقلة عن الطابع الشخصىّ للأفراد المعنيين، ولا تتوقف إلا على موقعهم فى بنية العائلة). وهكذا فإن الطفل الذكر فى بعض المجتمعات يكون له أب شديد، محترم، يصعب الدنوّ منه، فى حين تربطه بخاله علاقة حميمية، ناكتة؛ بينما تكون الأمور معكوسة فى مجتمعات أخرى.

ولقد حاول الأنثروبولوجيون تفسير قواعد القرابة ومواقفها هذه؛ ومن بين هذه التفاسير ثمّة التفسير الاقتصادى، من النوع الذى يفضّله ماركس وهاريس، حيث يُرى أنّ لهذه القواعد وظيفة اقتصادية جوهرية تمكّن المجتمعات التى تتبنّاها من البقاء. وهو تفسير لا يرضى ليفى شتراوس بالطبع. والتفسير الآخر هو التفسير التاريخى الذى يرى أن وجود ظواهر معينة يعود إلى تطورها التاريخى. وهو تفسير يصطدم بإشكالياتٍ كثيرة، ويؤدى فى بعض الأحيان إلى تاريخ قائم على التأمل، لدى تبنّيه من

قبل الأنثروبولوجيا التى تُعنى أساساً بمجتمعات أميّة لا تعرف الكتابة ويصعب إزاحة النقاب عن تاريخها. أمّا التفسير البنيوى فيركّز على ما يمكن تفسيره بالانطلاق من العلاقات بين أجزاء البنية القائمة، دون تأمّل تاريخى. والقياس على الدراسة الألسنية التزامنية واضحٌ هنا.

والحقيقة أنه ليس من شأن اختصاصىّ فى الأدب والألسنية أن يحكم على نجاح فرضيات ليفى شتراوس فى تفسير أنظمة القرابة، أو حتى أن يقدّر مدى منطقيتها. فهذا واحد من الميادين التقنية فى الأنثروبولوجيا، لا يجرؤ على أن يطأه سوى الاختصاصيين وحدهم. كما أنّ مصاعب التأويل هنا مخيفة. وقد نشب خلاف علنى بين ليفى شتراوس ومترجمه، الأنثروبولوجى المعروف رونى نيدهام، حول ما يعنيه كتابه فعليًا، وهو خلاف موثّق فى تصدير ٍثانٍ لليفى شتراوس وفى تعليق مرتبك ومذهول لنيدهام على ترجمته. إلا أنّ شيئًا واحدًا يظلّ واضحًا، من وجهة نظرى كقواعدىّ توليدىّ على الأقلّ، وهو أنّ ليفى شتراوس لا يبدو مهتمًا بالوقائع كما يراها المراقبون من الخارج بقدر ما هو مهتمّ بتمثيلاتٍ ذهنيةٍ معينة للواقع فى عقول المساهمين فيه. وهو يحمل وجهة النظر الخاصة هذه إلى عمله الثانى الذى يتناول فيه مشكلة الطوطمية (١٩٦٢) القديمة فى الأنثروبولوجيا، وكذلك إلى كتابه عن **الفكر البرّىّ** (١٩٦٢)، الذى وُصِفَ بأنه توسيع لذلك العمل بحيث يطال مجالاً جديداً.

١-٤ استقصاء البنى الذهنية

إنّ الاهتمام الأساسى لكلّ من **الطوطمية اليوم، والفكر البرّى** هو الطريقة التى ينظّم بها العقل المعطيات. فالأنثروبولوجيون الأوائل كانوا قد أشاروا، مثلاً، إلى أنّ اتّخاذ حيواناتٍ طوطمية لتمثيل مجموعات اجتماعية هو إحدى البقايا التاريخية من تلك الأيام التى كانت فيها هذه الجماعات تأكل ذلك الحيوان (الذى أصبح الآن مُحرَّمًا عليهم)؛ وذلك إلى جانب الكثير من التفسيرات الأخرى. أمّا ليفى شتراوس

فيعتبر مشكلة الطوطمية برمّتها، كما وُصِفَت إلى الآن، ضرباً من الوهم والانخداع. ويرى بدلاً من ذلك أن ننظر إلى نظام علاقات؛ نظام تقابلات بين الحيوانات الطوطمية هو طريقة لتنظيم العالم ثقافياً. فما يتمّ استقصاؤه هنا هو طريقة في التفكير بواسطة نظام من الأصناف، تجسّدها الحيوانات الطوطمية. وهذه طريقة في المقاربة تبدى كثيراً من نقاط التشابه مع تلك الطريقة التي يستخدمها علماء المعرفة المهتمين بالآثار التي تتركها الأنماط البدئية في التفكير (لاكوف١٩٨٧).

والحقيقة أنّ أعمال ليفي شتراوس جميعاً تبدى هذا التوجّه إلى دراسة تمثيلاتٍ لبنىً موجودة في العقل، شأنها في ذلك شأن أعمال القواعديّ التوليديّ. ولكي ندفع هذا التشابه قُدُماً إلى الأمام، نقول: إنّ كلود ليفي شتراوس كان يطمح دوماً إلى السير بهذا الأمر إلى حدٍّ يتمكّن عنده من إزاحة النقاب عن خصائص العقل الكونية اللاواعية. وبخلاف ما قد يبدو لأولئك الذين لديهم ألفة بالأسلوبين المختلفين تماماً لدى شومسكي وليفي شتراوس، فإنّ هذين المفكّرين يبدوان، كلٌّ في فرعه وفي قارّته، منهمكين في البحث ذاته عن الكلّيات الذهنية، على الرغم من أن مسألة تأثّر واحدهما بالآخر لم تُطرَح قطّ، وعلى الرغم من اعتقاد شومسكي بأن عمل ليفي شتراوس هو عمل فارغ (١٩٨٩).

بيد أن أحد الفروق الكبرى بين الاثنين هو الهوّة الواسعة التي تفصل بين التقاليد الفكرية التي بدأ كلّ منهما العمل فيها. فقد اصطدم شومسكي في أميركا أوائل الخمسينيات بمدرسة سلوكيّة ظافرة – تشكّل أعمال عالم النفس السلوكي العظيم ب.ف. سكينر (١٩٥٧) مثالاً لها – حاولت أن تردّ حتى اللغة البشرية إلى "**سلوك كلاميّ**" وأنكرت أيّ إمكانية لوضع الظواهر الذهنية موضع بحث علميّ. أمّا الفلسفة المسيطرة فكانت فلسفة تجريبية، وإن تكن أشدّ تكلّفاً من السلوكيّة؛ ولعل كوين، نصير راسل، أن يكون أهم فيلسوف للتجريبية الفجّة يمكن أن نصادفه؛ غير أنّ الفلسفة كانت أقلّ أهمية بالنسبة للألسنية من سلوكيّة معمّمة قامت باستقصاء كل شيء حتى الدلالات التي يبدو للألسنيين أنّ الانهماك فيها هو نشاط بعيد عن العلم ولا يرمي إلى شيء.

وبالمقابل، فقد اصطدم ليفى شتراوس بوجودية سارتر. وبالنسبة لهذه الفلسفة، لم يكن لوجهات النظر العلمية والموضوعية عن الإنسان أى أهمية على الإطلاق؛ فهى تهمّ "علم الحشرات". أما الوعى -أو "الوجود لذاته"- فهو نوع من العدم أو الافتقار إلى الكينونة الذى يخلق على الرغم من ذلك عالمًا من الأشياء أو الموضوعات انطلاقًا من ركام غير متمايز من "الوجود فى ذاته". وإذا ما كان هذا الوعى مرتبطًا بالعالم وبماضيه الخاص بالضرورة، إلاّ أنّه يظلّ حرًّا فى اتّخاذ خياراته الراهنة. أمّا إنكار ذلك فليس سوى ضرب من الإيمان الفاسد، فالإنسان فى المذهب الإنسانويّ الوجودى يجعل من نفسه ما هو عليه ويجعل نفسه جديدًا فى كلّ لحظة، وذلك فى حرّيةٍ لا تقيّدها أغلال البنية الاجتماعية، أو الظروف المادية، أو البواعث اللاواعية أو بيولوجيا الشخص. وهذه هى الفلسفة التى حاول سارتر لاحقًا أن يوفّق بينها وبين الماركسية (سارتر ١٩٤٣، ص ٦٠).

ربما كان هذه العرض جائرًا. فهو يظلم حذق سارتر ودقّته؛ كما أنّه من الخطأ بلا شكّ أن نطابق فكر سارتر مع الفلسفة الفرنسية ككلّ. غير أنّه ليس من الخطأ القول إنّ الفلسفة الفرنسية قد نظرت نظرةً متغطرسة وفوقية فى علاقتها بعلوم الإنسان التجريبية وغالبًا ما حاولت أن تخنقها آن ولادتها. وهو أمر موثّق بإسهاب لدى واحد من بين قلّة من علماء الاجتماع الفرنكوفونيين الذين تضاهى منزلتهم الدولية منزلة ليفى شتراوس، ألا وهو جان بياجيه، فى كتابه تبصّرات **الفلسفة وأوهامها** (١٩٦٥). وهذا الكتاب سِجِلٌّ معركة خاضها بياجيه طوال حياته للاعتراف بشرعيّة الاستقصاءات التجريبية التى تناولت تطور المقولات المنطقية فى عقل الطفل، فى مواجهة مؤسسة تعتبر أىّ استقصاء من هذا النوع مجرد دليل على خطأ فلسفىّ واضح تمامًا. وتجربة بياجيه تسير فى خطٍ موازٍ لتجربة ليفى شتراوس؛ إلا أن بياجيه لم يتخلّ عن دعاواه التجريبية.

١-٥ فلسفة جديدة عن الإنسان

ربما كان من المحتوم أن يتمّ تأويل الأنثروبولوجيا البنيوية بوصفها فلسفةً بديلة عن الإنسان. ولعلّ من الأصحّ القول إنه كان ثمّة خيار بين أن تصبح الأنثروبولوجيا البنيوية فلسفةً جديدةً عن الإنسان، أو أن يتمّ بناء فلسفة جديدة عن الإنسان تعمل على تكييف هذه الأنثروبولوجيا واحتوائها؛ ذلك أن فلسفة سارتر أو غيرها من الفلسفات المنضوية فى إطار التقاليد الظاهراتية والوجودية لم يكن بوسعها أن تقوم بذلك. ولقد عمل ضغط المعركة الفلسفية على تغيير طبيعة تصوّر ليفى شتراوس للأنثروبولوجيا، الأمر الذى يشير إليه المقتطف الذى أوردناه من قبل من **الأنثروبولوجيا البنيوية**، المجلد الثانى (١٩٧٦). فحين تقتصر على طرح الأسئلة الفلسفية وحدها، تكون مدفوعًا بقوة لأن تصبح فيلسوفًا، لدرجة أنه كان على ليفى شتراوس فى بعض الأحيان أن يذكّر جمهوره بأنّه معنىّ بالمعطيات الإثنوغرافية أساسًا وبأنّه قام ذات مرّة ببعض العمل الميدانى. وبالطبع، فإنّ الفلسفة كانت المبحث الذى انطلق منه ليفى شتراوس فى الأصل.

والسؤال الذى يطرح نفسه هو ما الذى يمكن للبنيوية أن تقدّمه بوصفها موقفًا فلسفيًا؟ إنّه تلك النظرة التى ترى المجتمع محدّدًا بمجموعة من التمثيلات الذهنية اللاواعية التى يتقاسمها أفراده. وهذا يعنى فى جانبٍ مهمّ من جوانبه أنّ لنظام التمثيلات الذهنية أولوية منطقية على كلّ من المجتمع والأفراد. فالذوات الفردية متشكّلة من إدراج الفرد فى مثل هذا النظام؛ والمجتمع متشكّل من خلال الطريقة التى يدير بها مثل هذا النظام الذهنى السلوك الاجتماعى الذى لولا ذلك لكان بلا معنى. فليس ثمة عالم اجتماعى موضوعى خارج تمثيلاته الذهنية؛ وليس ثمة ذات حرّة إلا وهى مُشكَّلة من خلال هذه التمثيلات. وما هذه فى جوهرها سوى مثالية كانطية جديدة. وقد شكّلت أيضًا نقطة الانطلاق فى تفكير لاكان، وألتوسر، وفوكو.

١-٦ أسطورة عن الأسطورة

لقد كرّس ليفى شتراوس كثيرًا من أعماله اللاحقة لتحليل الأسطورة؛ حيث نجد تأثير النموذج الألسنى لا يزال حاضرًا وعميقًا، إلا أنّ ليفى شتراوس يعمل هنا مستخدمًا ضروبًا من القياس والمماثلة مهلهلة ورخوة إلى حدّ بعيد. فهو ينظر إلى الأساطير المختلفة، التى تحكيها شعوب مختلفة فى القارّة الواحدة، بوصفها جزءًا من اللسان الواحد، ودليلاً على أصناف أو مقولات كونية. وبمعنىً ما فإنّ هذه الرؤية مهلهلة ورخوة شأن عمليات السبر التى قام بها يونغ للوعى الجمعىّ، وإن تكن أقلّ مقروئية منها. ووصف ليفى شتراوس عمله بأنه أسطورة عن الأسطورة يبدو صائبًا إلى حدٍّ بعيد.

وعلى الرغم من ضخامة واتّساع أعمال ليفى شتراوس فى ميدان الأسطورة، فإنها تتّبع بصورة أساسية مبادئ التحليل التى وردت فى مقالته المكتوبة عام ١٩٥٥ "الدراسة البنيوية للأسطورة". فقد اهتمّ ليفى شتراوس طوال حياته بالأدب والأساطير. وتعاون مع جاكوبسون فى تحليل بنيوىّ للأدب، وأشهر مثال على ذلك هو تحليلهما قصيدة بودلير **القطط** (دو جورج ودو جورج ١٩٧٢)، حيث يبدو جاكوبسون شريكًا مسيطرًا، ذلك أنّ التقنية التحليلية المستخدمة شديدة الشبه بتقنيته الخاصة التى استخدمها فى تقطيع أوصال سونيتة لشكسبير ليكشف ما فيها من تقابلات قواعدية وصوتية فضلاً عن دلالتها المفترضة (جاكوبسون وجونز ١٩٧٠).

أمّا تقنية ليفى شتراوس الخاصة وشُغل يده فيظهران فى تحليله لأسطورة أوديب؛ هذا العمل الذى ينتمى إلى أعماله الأولى، لكنه يبدى نقاط القوة والضعف فى مقاربته عمومًا. فهو يقوم بتقطيع الأسطورة إلى أحداث (إبِّيسودات) ويرتّبها فى شبكة ذات بعدين، ليستخرج التقابلات المهمة ذات الدلالة التى يفترض بالأسطورة أن تدور حولها. فأسطورة أوديب من دون هذه الشبكة تجرى على النحو التالى:

قدموس يبحث عن أخته أوروبا التى اختطفها زيوس. قدموس يقتل التنين. السبارتوى، المولودون من أسنان التنّين، يبيدون بعضهم بعضًا. لابداكوس، والد لايوس، أعرج (؟). أوديب يقتل أباه لايوس. لايوس يعنى أعسر (؟). أوديب يقضى على الهولة. أوديب يعنى ذا القدم المتورمة (؟). أوديب يتزوج أمّه جوكاست. إيتيوكليس يقتل أخاه بولينيس. أنتيجون تدفن أخاها بولينيس منتهكةً بذلك أحد المحرّمات.

إنّ هذا التقسيم إلى أحداث هو تقسيم اعتباطىّ إلى حدّ بعيد، ويستثنى كثيرًا من الأحداث الأخرى الواردة فى المصادر الأصلية ممّا يراه القرّاء مهمًا. ومن ثمّ فإنّ ليفى شتراوس يضع هذه الأحداث فى أعمدة أربعة، تبعًا للمعايير التالية:

الإفراط فى تقدير صلات القرابة (قدموس يبحث عن أوروبا؛ أوديب يتزوج جوكاست؛ أنتيجون تدفن بولينيس): الحطّ من قَدر صلات القرابة (السبارتوى يبيدون بعضهم بعضًا؛ أوديب يقتل أباه؛ إيتيوكليس يقتل أخاه): قتل الوحوش (قدموس يقتل التنين؛ أوديب يقتل الهولة): صعوبة الوقوف بانتصاب (لابداكوس أعرج؛ لايوس أعسر؛ أوديب ذو قدم متوّرمة).

وهذه المعايير أيضًا اعتباطيةً إلى حدٍّ بعيد.

وبعد ذلك يقوم ليفى شتراوس بتأويل فئتيه الأخيرتين – قتل الوحوش وعدم القدرة على الوقوف بانتصاب – فيرى أنهما تعنيان على التوالى نفى التولّد الذاتى للإنسان واستمرار التولّد الذاتى للإنسان. وهكذا يصبح للأسطورة معنىً علائقيًا؛"فالإفراط فى تقدير صلات الرحم يكون من التفريط أو الاستهانة فى تقديرها على نحو ما يكون الجهد المبذول فى سبيل التخلّى عن عقيدة التولّد الذاتى من استحالة تحقيق هذا التخلّى". وتعبّر هذه الأسطورة، كما يقول ليفى شتراوس، "عن الاستحالة التى يقع فيها مجتمع ينادى بتولّد الإنسان ذاتيًا ... حين يريد الانتقال من هذه النظرية إلى الاعتراف بأنّ كلاً منا قد وُلِدَ فى حقيقة الأمر من اقتران رجل بامرأة".

ولا بدّ من القول إننى لست أصدّق كلمة واحدة من هذه القصة الطويلة. وما لستُ أصدّقه على وجه الخصوص هو أن يكون هذا المنهج منهجًا علميًا فى الاستقصاء. فالأمور أو النقاط التى يمكن للباحث أن يتخذ بشأنها قرارات اعتباطية تتعلق بمحتوى الأسطورة أو تصنيف وحداتها، بحيث تثبت النتائج ما يريده لها أن تثبته كائنًا ما كان، هى أمورٌ ونقاطٌ كثيرة جدًا. كما يمكن للباحث أن يطبخ الكتب بقدر ما يريد. والحقيقة أنّ ما كتبه ليفى شتراوس عن الأسطورة ربما كان شيئًا مطبوخًا من هذا القبيل.

١-٧ البنية والدالول واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية

لابدّ لردّة فعلى هنا من أن تصدم المنظّر الأدبىّ الحديث - وربما قارئ هذا الكتاب أيضًا - لشدّة فجاجتها. فالدافع المناهض للمنهج العلمى، الذى نجده لدى ليفى شتراوس، قد تطور إلى حد بات فيه النقّاد الموغلون فى ذلك يتكلمون لغة أخرى تمامًا. وقد جاء التحول الحاسم فى عام ١٩٦٧، مع مقالة ديريدا "البنية والدالول واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية"، التى ألقاها فى المؤتمر ذاته الذى ألقى فيه نيفيل دايسن- هدسن نقده التجريبىّ الذى أشرنا إليه من قبل، إلاّ أنّ هاتين المقالتين تنتميان إلى عالمين فكريين مختلفين. فدايسن - هدسن يعتبر أنّ ليفى شتراوس ليس تجريبيًا بما فيه الكفاية ويرى أنّ النكهة التخييلية، والأدبية، والفلسفية التى تنبعث من المداخل والمقدّمات التى يكتبها لأعمال شتراوس أشخاصٌ أمّيون فى الأنثروبولوجيا مثل جورج شتاينر وسوزان سونتاج هى نكهة مريبة تثير الشكوك، كما يرى الرأى ذاته فى السلالة الفلسفية الطويلة التى يدّعيها شتراوس نفسه.

أمّا ديريدا فيرى أنّ ليفى شتراوس عالقٌ فى مشكلة هى مشكلة فلسفية فى **جوهرها**، إلا أنّه، بمعنى ما، ليس فيلسوفًا بما يكفى لأن يحلّها. فالإثنولوجيا (والأنثروبولوجيا) علم أوروبىّ يستخدم مفاهيم أوروبية تقليدية (بما فى ذلك، بالطبع،

كلّ المفاهيم التى يستخدمها دايسن–هدسن وجميع الأنثروبولوجيين التجريبيين). ولأن هذا العلم يدرس مجتمعات غير أوروبية، فإنّ عليه أن يقدّم نقداً لكلّ مقولات المركزية الإثنية، بما فى ذلك مفاهيم العلمية التى قام عليها هذا العلم ذاته. وإلاّ فإنّ هذا العلم سوف يقوّض علميته الخاصة حتى لو كان بين يدى ممارس بارع ورفيع مثل ليفى شتراوس (فما بالك لو كان بين يدى تلك التجريبية الفجّة التى يمثّلها دايسن – هدسن).

ومن هنا فإن ليفى شتراوس محقٌّ فى محاكمته التقابل الميتافيزيقى التقليدى بين المحسوس والمفهوم وفى تعاليه عليه، هذا التقابل الذى أربك العلوم الإنسانية بأسئلة تتعلق بما إذا كانت هذه العلوم تدرس أشياءً مادية، وسلوكًا فيزيقيًا، إلخ، أم أنها تدرس المعنى؟ إلا أنّ ليفى شتراوس يجرى هذه المحاكمة ويتعالى هذا التعالى عن طريق وضع نفسه، منذ البداية، على مستوى الدالول، فى حين أن مفهوم الدالول ذاته، بوصفه اقترانًا لدالّ ومدلول، مشروط بالتقابل بين المحسوس والمفهوم، ويتعذّر فهمه من غير هذا التقابل. وهكذا فإن الإثنولوجيا، بوصفها نقداً للتفكير الغربىّ، لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها إلا عبر مفهوم أساسى من مفاهيم المتيافيزيقا الغربية.

وبالمثل، فإن ليفى شتراوس يميّز تمييزه الشهير بين نمطين من التفكير. أولهما هو الذى تُصاغُ فيه مفاهيم جديدة بغية تفسير العالم، على النحو الذى يقوم فيه مهندس بصنع آلة من أجزاء جديدة، حسنة التصميم، (ويُفهَم ضمنًا من ليفى شتراوس أن هذا التفكير هو تفكير المنظّر الحديث). أمّا الثانى فهو الذى تُستَخْدَم فيه تصنيفات مُعَدَّة مسبقًا، كتلك التى تفرّق بين نوع حيوانى وآخر، لأغراض معرفية مختلفة تماماً كالتصنيف الاجتماعى للبشر، كما هو الحال فيما جرت العادة قبل ليفى شتراوس على تسميته بالطوطمية، (ويُفهَم أنّ هذا التفكير هو تفكير المجتمعات البدائية التى تفكّر بمصطلحات وحدود أسطورية). ويشبه هذه المنهج الفكرى عمل المُحَرتِق (bricoleur) الذى يصنع أشياءه مما تيسّر له من قطع قديمة تبقّت عن عمل آخر. غير أنَّ ديريدا يشير إلى أن جميع مفاهيمنا متبقيّة عن عمل آخر. وأننا نبدأ

جميعًا بمفاهيم جاهزة، أُنتِجت فى الأصل لأغراض أخرى، ونعدِّلها لتوافق ما نفعله الآن. فليس هناك إذًا نوع خاص وبدائى من التفكير شبيه بالحرتَقَة (bricolage)، إنّما كلّ تفكير هو حرتقة.

وديريدا فى غاية السرور لأن الأمر كذلك. وما يروقه فى الحرتقة ليس علميتها، بل قوتها الأسطورية – الشعرية. وما يروقه فى معالجة ليفى شتراوس لأسطورة من أساطير شعب البورورو، فى عملٍ له متأخر ويحمل عنوانًا ملائمًا تمامًا، **النيّئ والمطبوخ**، هو غياب أىّ أسطورة مرجعية ذات امتياز، وإمكانية مباشرة التحليل من أىّ مكان، نظرًا لغياب أىّ "مركز"، أو مبدأ مؤسِّس يُؤخَذ كمسلّمة أو بداهة. إلاّ أنّ ذلك يقتضى أن تضرب صفحًا عن الخطاب العلمىّ أو الفلسفىّ؛ فالخطاب البنيوى فى الأساطير هو خطاب أسطورى الشكل، إنتاج أسطورة عن الأسطورة.

ستكون لنا عودة لاحقًا إلى هذه المناهضة المتيافيزيقية للميتافيزيقا والتى تشكّل أساس موقف ديريدا، أمّا الآن فيهمّنى تأثيرها، فما إن أصبحت صيغة التأويل المناهضة للعلم هذه ذات نفوذ فى بعض الأنحاء، خاصةً الأدبية، حتى اختفت تمامًا أطروحات ليفى شتراوس الأصلية. ومن الأمثلة على ذلك هذا التعليق فى عام ١٩٨٢ على معالجة ليفى شتراوس أسطورة أوديب:

> **غير أنّ هذه الإزاحة وهذا البحث عن محتوى كامن، أو عن "بنية عميقة"، لا يمكنهما أن يفترضا مسبقًا وجود معنى جوهرى إلا بقدر ما يمكنهما أن يفترضا وجود معنى حرفىّ. وإذا ما كان ليفى شتراوس قد اكتشف أنّ أسطورة أوديب تعبّر فى النهاية عن التقابل بين التولّد الذاتى والتكاثر ثنائى الجنس، فإنّ ذلك لا يعنى أنّ من الممكن اختزال الأسطورة إلى هذه الدلالة المحددة. فقيمة التحليل تكمن بالدرجة الأولى فى تفكيك علاقات النصّ السيميائية على جميع المستويات، تمامًا كما تكمن أهمية التقابل بين التولّد الذاتى والتكاثر ثنائى الجنس فى الدور الذى يلعبه**

هذا التقابل فى نظام الشيفرات الثقافية أو السنن الثقافية بأكملها - الاتصالية، والقانونية، والاقتصادية - حيث يصبح مجرد دالّ آخر. (ألوين باوم: سبانوس وآخرون ١٩٨٢، ص٩١)

ربّ قائل يقول إنّ باوم، كاتب هذا المقطع، ليس تفكيكيًا "متطرفاً" بأىّ حال من الأحوال، وهو يزعم أنّه "يشارك فى السعى وراء شعريّةسبنيوية، أو نظرية سيميائية بوجهٍ عام". ولكن لاحظوا كم هى مهلهلة واستعارية هذه النظرية التى يسعى وراءها. فهو يستعير مصطلح "البنية العمقية" من القواعد التوليدية ١٩٦٥، التى تستخدمه كمصطلح تقنى، إلا أنّه يضعه بين أقواس ليشير إلى أنّه لا يستخدمه بمعناه التقنىّ. وما يقلقه أساسًا، ليس تفسير الأشياء، بل تفادى أن يكون اختزاليًا إزاءها. وفى سياق خطابٍ كهذا سوف يبدو عتيقًا ومن غير اللائق أن نطالب بوجوب قيام نظرية فى علمٍ من علوم المجتمع على أسس تجريبية، وأن تكون لديها القدرة الكافية على التفسير، وأن تكون اختزالية؛ بمعنى أن تكون أبسط من الوقائع التى تزعم تفسيرها؛ وسيبدو سوقيًا أيضًا أن نطالب بألاّ نسمّى شيئًا "اكتشافًا" إلا إذا كنّا نعتقد بأنّه حقيقى.

١-٨ الأنثروبولوجيا والقواعد التوليدية

إذًا، لقد حجبت عنّا الافتراضات والمزاعم الحديثة كلاً من الطابع الحقيقى للعمل الذى جرى فى الأربعينيات والخمسينيات والإمكانيات الحقيقية التى ينطوى عليها. فقد كان هذه العمل علميًا إلى حدّ بعيد فى طابعه وفى غاياته، على الرغم من الطبيعة الإنسانوية التقليدية لكثير من مادته. وكان النجاح بالنسبة له يقوم بالدرجة الأولى على تقديم توصيفات بنيوية نظامية لعلاقات القرابة، والأسطورة، والفولكلور، والشعر، إلخ. أمّا على مستوى أعلى، فكان النجاح يقوم على اكتشاف مجموعة من المقولات الكونيّة فى اشتغال العقل البشرى، وهذا ضربٌ من كانطية بيولوجية أكثر

منه كانطية فلسفية. (وقد قبل ليفى شتراوس توصيف موقفه بأنه "كانطية دون ذات متعالية").

وثمة تماثل دقيق هنا مع قواعد شومسكى التوليدية، التى بدأ تطورها بعد أكثر من عشر سنوات على أنثروبولوجيا ليفى شتراوس. وها نحن من جديد أمام وقفة علمية واعية لذاتها حقًّا؛ ولا تمكن مقارنة تفحّصها لعلميتها بما يقوم به أىّ علم اجتماعى آخر على هذا الصعيد. كما أننا أمام ازدهار هائل للتوصيف الألسنىّ، على نحوٍ أنجح بكثير من كلّ ما قدّمته الأنثروبولوجيا، الأمر الذى يعود من جهة أولى إلى ما قام به شومسكى من اكتشافات تقنية تتعلّق بالبنى الرياضية التى تبديها اللغة، كما يعود من جهة أخرى إلى حقيقة أنّ وصف اللغة أبسط من وصف المجتمعات. وها نحن من جديد أمام سعيٍ وراء كليّاتٍ ألسنية هى خصائص للعقل البشرى؛ حيث يمكن القول هذه المرّة إن بعضًا من هذه الخصائص قد أضحى معروفاً؛ كحقيقة أنَّ اللغات لا يمكن أن تنبنى على نموذج بسيط من "التسلسل والاختيار" (قواعد الحالة المتناهية).

أمّا ما يميّز القواعد التوليدية عن الأنثروبولوجيا البنيوية فهو علاقتها بالتجريبى، فكلا هذين الفرعين كانا قد رفضا الفكرة التجريبية القائلة بأنّ موضوع البحث فى العلوم الاجتماعية هو السلوك الفعلىّ، واعتبرا أنّ هذا الموضوع هو التمثيلات الذهنية. وهذا ما عرّضهما كليهما إلى هجوم عنيف شنّته المدارس التجريبية القديمة. غير أنّ القواعد التوليدية أثبتت أنها أقدر بما لا يقاس على تقديم توصيفات للواقع التجريبى شاملة وقابلة للاختبار. وعدد القواعديين التوليديين الذين قاموا بما يكافئ العمل الميدانى الواسع (كوصف اللغات المختلفة وصفًا مفصّلاً، على سبيل المثال) هو أكبر بكثير من عدد الأنثروبولوجيين البنيويين الذين تصدّوا للعمل الميدانى. والأنثروبولوجيا البنيوية، على هَدْىٍ من زعيمها، لم تتجه صوب شرط الألسنية العلمية، بل بقيت أو عادت من جديد موقفًا فلسفيًا. ولذلك فقد كانت عرضةً لانتقادات ديريدا الفلسفية المحضة، بخلاف القواعد التوليدية.

والحقيقة أنه كان ينبغى أن أقول إن انتقادات ديريدا تنطبق على القواعد التوليدية كما تنطبق على الألسنية البنيوية، بل وتنطبق كما يبدو لى على كلّ بحث عقلانى فى الوقائع. إلا أنّ قوة النقد الفلسفى المحض لعلم من العلوم تختلف تمامًا تبعًا لما إذا كان لدى هذا العلم نتائج واسعة يقدّمها أم لا.

والسؤال المطروح هو إلى أين يؤدّى علم يعمل بمثل هذه التوجّه المعرفىّ؟ ليس مدهشًا أن نجد مثل هذا العلم مترافقًا مع ثلاثة أنماط مزدهرة من البحث العلمى الحديث، هى الدراسات المعرفيّة فى علم النفس، والأبحاث الفيزيولوجية العصبية، والمحاكاة الحاسوبية للسلوك البشرى فى أبحاث الذكاء الاصطناعى. (نظريات شومسكى الباكرة عن اللغة هى أجزاء أساسية من النصوص العلمية الحاسوبية). ويبدو لى أن مثل هذا البحث هو اليوم من بين أشدّ الأبحاث أهمية فى العالم كلّه؛ وما يثير حيرتى هو انصراف منظّرى الأدب فى العادة عن أىّ اهتمام به. (هل هناك أىّ منظّر أدبىّ اهتمّ بعلم النفس الخشن منذ أيام إ. أ. ريتشاردز؟) واعتقادى، على أىّ حال، أنّ العلوم المعرفيّة هى الوريث الحقيقى لأهداف البنيوية الأولى.

غير أنّ السيميائيين المُحدثين غالبًا ما تقلقهم مثل هذه الأهداف التى يرونها أهدافًا وضعيّةً ساذجة أو رجعية سياسيًا وربما متنكّرة للحرية الإنسانية؛ وتراهم يقدّمون أسبابًا لاعتقادهم بأن من المستحيل تحقيقها تتّصف بأنها أسباب ميتافيزيقية وغير مقنعة على الإطلاق. ولقد أضحت أعمال ديريدا كتاب هذه المدرسة المقدّس. غير أنّه ما من مجال لإنكار أن البنيويين الأوائل قد أرادوا أن يأتوا إلى العلوم الإنسانية بمنهج علمى صلب واعتقدوا أن لديهم نموذجًا مناسبًا لهذا المنهج هو النموذج الذى قدّمته الألسنية البنيوية.

ومقالات ليفى شتراوس الباكرة حاسمة تمامًا بهذا الشأن. إلا أن مقالاته اللاحقة تمثّل نقلة حاسمةً أيضًا بعيدًا عن هذه المقاربة العلمية الصارمة باتجاه ما أصبح فى النهاية ضربًا من المقاربة الأسطورية، كما يعترف هو نفسه. وربما كان من العسير أن نحدد ما إذا كان الخلاف مع سارتر – بعدائه الشديد لمقاربة الإنسان مقاربةً

أنثروبولوجية موضوعية - هو الذى أدّى إلى إعادة طبع المشروع بأكمله بالطابع الفلسفى؛ أو ما إذا كان عمل ليفى شتراوس الباكر فى القرابة لم يصمد أمام التجريب فكان لابدّ من إعادة تأويله تأويلاً مثاليًا بمفعول ارتجاعىّ؛ أو ما إذا كانت هناك قوى عميقة الجذور فى الثقافة الفرنسية، أو ربما فى الموقع الاجتماعى المهمَّش للمثقفين الأدبيين فى أىّ بلد حديث، هى التى تعادى الدراسات التجريبية التى تدور حول الإنسان.

فبصرف النظر عن السبب، كانت النتيجة أنّ البنيوية، فى هذه المرحلة الثالثة التى شهدت محاولات طموحة لتنظيم جميع حقول البحث تبعًا لمبادئ مستمدّة فى جوهرها من الألسنية، قد انقلبت وتحولت من استراتيجية للبحث فى العلوم الاجتماعية إلى موقف فلسفى مناهض للإنسانوية عمومًا وللوجودية السارترية على وجه الخصوص، موقف مقصور، ومستهتر، بل مترفّع وازدرائى، فى تعامله مع التجريبىّ. ولهذا الغرض تحديداً فإنّ دو سوسور، الذى يُنظَر إليه الآن على أنّه السلف الوحيد للألسنية البنيوية (ربما لأنه كتب بالفرنسية)، قد خضع لنوعٍ من إعادة التأويل جعلت منه فيلسوفًا، معنيًا أساسًا بطبيعة التجربة الذاتية، أو حتى بمكانة العقل اللاواعى. وهو دور كان كفيلاً بأن يثير دهشته واستغرابه إلى أبعد حدّ، كما يحتاج إلى مقطع آخر كى نصفه.

٢- البنيوية الرفيعة: نظرية الذات وسوسور الجديد المُحَسَّن

٢-١ المواجهة مع الفلسفة

كانت المغامرة الكبرى التى خاضتها البنيوية فى فرنسا هى مواجهتها مع الفلسفة الفرنسية، التى أعنى بها بصورة أساسية الفلسفة الظاهراتية والوجودية إضافةً إلى جانب هيغلىّ يتحدّر من المحاضرات التى ألقاها كوجيف قبل الحرب وطبعاتٍ فلسفية متكلفة من كلٍّ من ماركس وفرويد. ولست أريد هنا أن أضفى طابعًا ملحميًا، أو تاريخيًا عالميًا، على هذه المعركة الفكرية. فالقول إنّ الفلسفة الفرنسية فى أواخر الخمسينيات قد أنجبت بنيوية رولان بارت هو بلا ريب كالقول إنّ السفوح قد تَمَخَّضَتْ فأنجبت فأرًا؛ ذلك أنّ الجبلين الراسيين فى خلفية هذا القياس أو التشبيه هما هوسرل وهيدغر. وهما يبدوان لى فيلسوفين عظيمين أصيلين، أفلحا فى طرح أسئلة جوهرية حول طبيعة المعرفة والوجود على التوالى، وتاليًا حول طبيعة الفلسفة ذاتها. وليس استخفافًا بسارتر أو حتى بميرلوبونتى أن نقول إن عملهما، على الرغم من أهميته وأصالته، لم يتعدَّ توطين فلسفة الوجود وعلم الظاهرات فى البيئة الفرنسية وفى إهابٍ فرنسى.

ولقد بدت البنيوية لهذه الطبعة الوطنية من الوجودية وعلم الظاهرات أشبه بمنافس محلىّ. وبقدر ما يتعلق الأمر بالنظرية الأدبية، فإنّ رولان بارت هو البنيوى والسيميولوجى الفرنسى الأكثر شهرة. وقد كرّستُ له فصلاً كاملاً من هذا الكتاب. أمّا حين يتعلقّ الأمر أساسًا بمثالٍ للحوار بين الفلسفة والبنيوية، فربما يكون على المرء ألاّ يختار بارت كممثّل لهذه الأخيرة. وقد يكون من الأفضل أن نختار ليفى شتراوس، الذى أهدى كتابه **الفكر البرّى** لميرلوبونتى، وضمّنه فصلاً ختاميًا كرّسه لفلسفة سارتر. كما يمكن أن نختار لاكان، الذى تأثّر تأثرًا عميقًا بهيغل وهيدغر وتأثّرًا طفيفًا بليفى شتراوس، وقدّم طبعة بنيوية مزعومة من اللاوعى الفرويدى وضعها فى وجه تنكّر سارتر للوعى ورفضه له. أو قد يكون الخيار هو لوى ألتوسر،

الذى قدّم "ماركسيةً بنيوية" هى، من بين أشياء أخرى، ثقلٌ يقابل تنويع سارتر الوجودىّ على الماركسية.

أمّا بارت، كما أرى، فليس من هذه العصبة. فهو كمنظّر، ربما كانَ الأقلّ اهتماماً بالفلسفة بين البنيويين الكبار. ومن بين عمليه النظريين الرئيسين، **مبادئ السيميولوجيا وس/زد**، نجد أنّ الأول، الذى كان له الأثر الكبير بين السيميائيين، لم يكن من الناحية الفلسفية أكثر من تكييفٍ باهتٍ لسوسور، فى حين كان س/زد، من نواحٍ كثيرةٍ، كما سأحاول أن أبيّن، أقرب إلى عمل أدبىّ حداثىّ منه إلى الفلسفة أو العلم. فتعامل بارت مع النظرية هو إلى حدّ كبير تعامل ناقد أدبىّ يتوق إلى نيل الاحترام الأكاديمىّ. تلك كانت اهتماماته الأساسية فى وقت من الأوقات، ومن الخطأ أن نرى أنها منجزاته الكبرى.

بيد أنّ البيئة الثقافية الفرنسية فى أواخر الخمسينيات وفى الستينيات، كانت تفرض حتى على عمل رجل مثل بارت أن يقدّم إطاراً فلسفياً يُظهِر ما كان من الواجب الارتكاس ضدّه وإظهار ردّة الفعل عليه. وبارت لم يكن قطّ غير مبالٍ (كعادة النقّاد الإنجليز) بالأزياء الفلسفية فى أيامه، أو بما كان الاختصاصيون فى الأنثروبولوجيا، أو التحليل النفسى، أو الفلسفة الماركسية يفعلونه بها، فقد ألقى ليفى شتراوس، ولاكان، وألتوسر ظلالاً متعددة الألوان على السيميولوجيا والنظرية الأدبية بتقديمهم نظريات فى الثقافة، والذات، والإيديولوجيا. وفى هذه البيئة الفكرية بالذات كان أن أُمسِكَ بسوسور وأعيدت قراءته، لا كألسنىّ علمىّ، بل كفيلسوف سيميولوجىّ لديه ما يقوله عن الذات بل وعن اللاوعى.

وما أقصده بـ "الفلسفة الفرنسية" هو شىء أوسع من أعمال ميرلوبونتى وسارتر، وإن كان يشمل هذه الأعمال. ولعلّ محاضرات ألكسندر كوجيف التى كرّسها فى الثلاثينيات لكتاب هيغل **علم ظاهرات الروح** وتركت أثراً منقطع النظير هى التى أذّنت بمبادئ هذا التقليد على نحوٍ شديد الوضوح. وإليكم هذا المقطع من ترجمة الفصل الرابع فى كتاب هيغل والتعليق عليه، وهو فصل يدور حول جدلية السيد والعبد:

الإنسان وعيّ للذات. فهو واعٍ لذاته، واعٍ لواقعه الإنسانى وكرامته الإنسانية؛ وهو بهذا يختلف اختلافًا جوهريًا عن الحيوان، الذى لا يمضى إلى أبعد من مستوى عاطفة الذات البسيطة. ويصبح الإنسان واعيًا لذاته فى اللحظة التى يقول فيها – للمرة الأولى– "أنا".

وما يؤدى إلى ذلك ليس مجرّد المعرفة المنفعلة أو السلبية، معرفةُ ذاتٍ محض تواجه موضوعًا ما. فهذه لا تؤدّى إلى وعى الذات؛ ولا يمكن أن تؤدى إلاّ إلى ترك الذات سابحة خارج نفسها، لا تعرف سوى الموضوع. ما يؤدّى إلى وعى الذات هو نوع من الرغبة الإنسانية التى تستردّ الذات إلى نفسها وتدعوها إليها (ولو اقتصرت هذه الرغبة على الرغبة بالأكل).

الرغبة هى ما يحوّل الوجود، المتكشف لذاته بذاته فى معرفةٍ حقّة، إلى "موضوع" متكشّفٍ لـ "ذات" بذاتٍ تختلف عن الموضوع و"تقف قبالته". إنّ الإنسان ليتشكّل ويتكشّف – لنفسه وللآخرين – فى رغبته وبرغبته – والأصحّ القول، بوصفه رغبته – على أنّه "أنا"، على أنّه الأنا التى تختلف جوهريًا عمّا هو ليس أنا وتقف قبالته جذريًا. فالأنا "الإنسانى" هو أنا رغبة أو أنا الرغبة.

٢-٢ لاكان وإعادة قراءة فرويد قراءة فلسفية

كان للهيدغرية والهيغلية نصف الماركسية التى قدّمها كوجيف (سواء أُخِذَت منه بصورة مباشرة أو غير مباشرة) تأثيرها الهائل على الفكر الفرنسى فى الأربعينيات والخمسينيات. وكان جاك لاكان، الذى التحق بمحاضرات كوجيف، قد أعاد قراءة كامل أعمال فرويد وأعاد التفكير بها على نحوٍ شديد التدقيق، فى ضوء مواقف فلسفية مثل هذه، منذ عام ١٩٣٦. وقد انطوت إعادة القراءة التى قام بها لاكان على الإطاحة بالجوانب الميكانيكية فى مذهب فرويد؛ وعلى وضع مبدأ الواقع

الفرويدى تحت طائلة الشكّ؛ وأصبح موضوع هذا العلم هو الواقع النفسى وليس الموضوعى؛ وقُصِرَ موضوع البحث فى علم النفس على "وقائع تتعلّق بالرغبة" (بينفينوتو وكينيدى ١٩٨٦).

والتمييز الذى أقامه لاكان بين **الذات** الإنسانية **والأنا** الفرويدى هو، باعتقادى، ثمرة لهذا النمط من التحليل. ومن المعروف أن لاكان قد اتّخذ موقفًا متطرفًا من الأنا الفرويدى. ففى حين كان فرويد قد أعطى للأنا وظيفة مهمّة تتمثّل فى التفاوض مع الواقع الخارجى، فإنّ لاكان نظر إلى الأنا بوصفه نتاجًا لسوء التعرّف ولإضفاء طابع موضوعى زائف فى مرحلة الطفولة الأولى. فالطفل، تبعًا للاكان، يمرّ أثناء نموه فى طورٍ أطلق عليه اسم "طور المرآة" (وهو طور لم تُشِر إليه آنا فرويد أو ميلانى كلاين، أو أى طبيب من أطباء الأطفال خارج مدرسة لاكان). وفى هذا الطور يتعلّم الطفل أن يتعرّف ذاته، أو أن يتخيّلها على الأقل، عبر انعكاسها، بوصفها كينونة موحّدة. وعندئذٍ ينشأ الأنا بوصفه ذلك الكيان الخيالىّ (الموجود فى الاستيهام) الذى يلعب بعد ذلك دور عامل سوء التعرّف وإضفاء الطابع الموضوعى الزائف. ومن الواضح أنّ لاكان يعارض معارضةً مباشرة تلك المدارس التحليلية التى ترى أن غاية التحليل هى تعزيز الأنا وتقويته وتحسين حالة التكيّف مع الواقع الاجتماعى الخارجى. وكلّ هذا قبل أن يدخل لاكان مرحلته "البنيوية".

لقد طرأ على البنيوية تغير جديد تمامًا مع دخولها البيئة الفلسفية الفرنسية، حيث تحولت من نظرية عن اللغة، والأدب، والمجتمع وما شابه إلى نظرية فى بنية "الذات" التى تختبر تلك الموضوعات من لغة، وأدب، ومجتمع وما شابه. ولقد أشرنا من قبل إلى ما كان لدى ليفى شتراوس من نزعات وميول كانطية، أو دافع إلى اكتشاف بنىً كونية للعقل البشرى. وقد تبنّى لاكان بعض أفكار ليفى شتراوس، بطريقة غائمة بعض الشى، وجعلها فرويديةً. فقد بدا معقولاً أن يتمّ ربط المرور عبر المرحلة الأوديبية من النمو (مرحلة الرغبة فى قتل الأب والزواج من الأم) التى هى فى النظرية الفرويدية بوابة البلوغ الإنسانى، مع تابو الزنا بالمحارم عند ليفى شتراوس، الذى يمثّل مصدر

الثقافة الإنسانية. فكلاهما يفيد فى تفريق الإنسان عن الحيوان. كما أصبح عالم الثقافة الليفى شتراوسى، الذى يقابل الطبيعة، عالم "**الرمزىّ**" اللاكانى، الذى يبدو للاكان متمادياً كليًا أو جزئيًا مع عالم اللغة. فالدخول إلى هذا العالم هو ما ينقل العضوية أبعد من المرحلة الحيوانية وينتج الذات الإنسانية.

والحقّ أنّ ثمة فجوة مفاهيمية هنا، لعلّها لم تكن واضحة للاكان، وهى فجوة أجدها واسعة وعسيرة. فاهتمام لاكان بوصفه محللاً نفسانيًا هو بالكلام. وقد أقام فى البداية تمييزًا بين كلام ممتلئ ينتمى إلى الذات وكلام فارغ يصدر عن الأنا وينتمى إلى مجال الخيالىّ. وهو تمييز يشبه ما أقامه هيدغر بين خطاب يفصح عن "فهم الكينونة – فى – العالم" و"كلام تافه" لا يعدو أن يكون ثرثرة اجتماعية. والكلام الفارغ هو شيء يقوم المحلّل بتأويله وليس بالاستجابة لمحتواه؛ وظهور الكلام الممتلئ هو أول ما يشير للاّكانى فى بدايات اللاكانية بأنّ المريض قد شُفِى. وفى حين يحظى هذان التمييزان بأهمية بالغة عند لاكان، فإنهما بالنسبة لألسنىّ – كسوسور أو جاكوبسون – ليسا سوى طريقتين فى استخدام اللغة ذاتها، وهكذا فإنّ مفهوم اللغة لدى الألسنىّ لا يقدّم للاكان أىّ فائدة فى الواقع، إلا أنّ هذا المفهوم هو ما نحتاجه لبناء مجال الرمزى بكلّ ما له من أهمية، إذ تتشكّل الذات فيه.

والحقيقة أنّ مناقشة مسائل كهذه هى أمر بالغ الصعوبة. فكتابات لاكان المنشورة هى كتابات برقيّة، مُبرمجَةَ، فضلاً عن كونها عقائدية جامدة، وتترك انطباعًا فى بعض الأحيان بأنها ضروب من المحاكاة لعمليات التفكير اللاواعية. (كانت للاكان صلاته بالسرياليين، وظلّ على تعاطفه معهم). وما يلاحظه المرء هو أن هذه الصفات التى ميّزت كتابات لاكان قد لازمتها منذ الخمسينيات وكانت تشتدّ وتتعمّق كلما تقدّم الزمن. أمّا حلقات البحث التى أدارها لاكان فى الخمسينيات فكانت أكثر وضوحًا، غير أن من الصعب أن نجد فيها أيضًا أىّ قول واضح عن هذه الفرضيات المذكورة منذ قليل أو عن غيرها، فما بالك بأى اعتبار يتعلّق بإثبات هذه الفرضيات أو بدحضها. وأنا شخصيًا لا أملك أى دليل أو إثبات على أنّ لاكتساب اللغة (مثلاً) أىّ علاقة بالمرور فى

عقدة أوديب، على الرغم من دراستى المكثَّفة لكليهما. ويضاف إلى كل ذلك أنّ الصيغ التى يقدّمها لاكان غامضة جداً، ولذلك لم يتضح لى إلى الآن ما إذا كان لهذا الافتقار إلى الأدلة والبراهين أىّ تأثير على دعاواه ومزاعمه. ويبدو أنّ من المستحيل أن نعلم ما إذا كان لدعاوى لاكان المتعلّقة بما يدعوه اسم الأب وباللغة أىّ علاقة بالدراسات التى يقوم بها نفسانىّ ألسنى فى موضوع اكتساب اللغة، مع أنّه من المفترض أن تكون هنالك صلة ما إذا ما كان لاكان منكبًا حقًا على عمل علمىّ يتعلّق بنمو الطفل وتطوره. وغياب هذه الصلة مع علم ألسنىّ خشن هو شىء لا يزال يقلق كل من يلتحق فى التسعينيات بحلقات بحث تتناول لاكان. (لقد التقى شومسكى لاكان فى أواخر حياته ووصفه بأنّه دجّال متعمّد يقوم بألاعيبه فى الأوساط الثقافية الباريسية ليرى إلى أىّ حدّ من السخف يمكنه أن يصل بها). (شومسكى ١٩٨٩).

٢-٣ النظرية البنيوية فى الذات الإنسانية

على الرغم من كلّ ما سبق، فإنّه لم يكن من غير العقلانىّ، فى الخمسينيات، أن يُنظَر إلى ليفى شتراوس ولاكان على أنهما يضعان أساسًا لعلمٍ جديدٍ عن الإنسان، علم يُفترَض به أن يجمع فى وقت واحد كلاً من الموضوعية وتناول الذاتيّة الإنسانية تناولاً بنيويًا. بل كان من الممكن أيضًا أن يُنظَر إليهما بوصفهما تجسيداً للتناول "العلمى" للطبيعة الإنسانية، بعكس أتباع الوجودية البعيدين عن العلم؛ على الرغم من أنّ سلوكيًا أميركيًا ربما كان سيرى أنّ كلا طرفى هذه المناظرة الفرنسية مجرد مجانين.

والحقيقة أننا لو بنينا، بأنفسنا وعلى أساسٍ فجّ، نوعًا من وجهة النظر الوجودية والظاهراتية النمطية البدئية، فإنّ ذلك سيكون أكثر فائدة من الدراسة المدرسية لسارتر وميرلوبونتى فى تبيان ما كانت البنيوية تعارضه وتقف فى وجهه. ويشكّل مفهوم الذات

الإنسانية، المتطابق أيضًا مع الوعى ومع النفس، نقطة ارتكاز أساسية فى هذا الموقف الفجّ الذى يرى أنّ "الذات" ليست مجرد وجهة النظر المنفعلة أو السلبية التى تُعاش منها التجربة الذاتية، بل هى المكان الذى تُتَّخَذ منه الخيارات العملية وتصدر عنه أحكام القيمة. كما أنها موحَّدة وحرّة أيضًا. فهى تجد نفسها مقذوفة فى عالمٍ لم تبنه؛ غير أنها حرّة فى الفعل فى ذلك العالم وهى تبنى نفسها فى سياق هذا الفعل. وما من تحديدٍ أو تقييدٍ لا واعٍ لخيارات الذات؛ فمثل هذه المزاعم لا تعدو أن تكون ضربًا من الإيمان الفاسد.

بيد أنّ هذا الموقف الفلسفى (الذى أكرر أننى لا أنسبه إلى أىّ فيلسوف محدّد، بل أعتبره تمثيلاً معقولاً لمناخٍ فلسفىّ عام) ليس موقفًا متماسكًا. فمفهوم **الذات**، الذى يمكن القول إنّه يبرز بوصفه القطب المقابل للقطب الموضوعى فى تحليل تجربةٍ ما إلى علاقات ذات – موضوع، لا يمكن أن يكون متطابقًا مع مفهوم **الوعى**، الذى ينطوى على درجةٍ ما من إدراك السيرورات الفكرية، أو مع مفهوم **النَّفس**، الذى يشتمل تبعًا للمحللين النفسانيين على مكوِّنٍ لا واعٍ عريض. وإذا ما كان من المقبول القول إنّ واحدًا من هذه البناءات –الذات– هو بناء موحّد أو أحادى، فإنّ البناءين الآخرين – الوعى والنفس – هما بناءان معقّدان.

لكنّ البنيوية تواصل ردّها المعتاد وترى أنّ الدليل على تعقيد الوعى، أو النفس، هو دليل على انعدام وحدة ذلك الشىء الذى يدعى "الذات الإنسانية"، أو على بنائيته، بل على موته. فما هو هذا الدليل؟ لقد سبق لسقراط أن أشار فى **الجمهورية** إلى أنّه يكفى القيام باستبطان بسيط لكى يظهر لنا أن ثمّة صراعات ضمن الوعى؛ كما أنّ المدارس النفسانية جميعها متّفقة على أنّ النفس بناء معقّد تستغرق إقامته كامل حياة المرء. فما الجديد الذى قدّمته البنيوية؟

لقد قدّمت البنيوية اعتبارين اثنين، يمكن لكلٍّ منهما أن يُصَاغ صياغةً عامةً تمامًا، ولكن ربما كان أفضل وجه للتعرّف عليهما هو من خلال النظر فى أوجه استخدام اللغة. ويتعلّق أوّل هذين الاعتبارين بعملية بناء كلٍّ من الإدراك الحسّى

والفعل. فلنأخذ النحو الذى يتعامل به المرء مع دفقٍ من الكلام. إنّ من لا يعرفون لغة محددة أىّ معرفة (أى لا يعرفونها ولا يعرفون أىّ لغة قريبة منها) يسمعون ذلك التيار من الأصوات الصادرة عن ناطقٍ بهذه اللغة على نحوٍ يختلف تمامًا عن أولئك الذين يعرفونها. فالفريق الأول لا يسعهم سماع الأصوات المفردة فى هذه اللغة؛ لا يسعهم سماع الوقفات أو التقطعات ضمن الكلمات. وإدراكاتهم الحسيّة للأصوات تكون محكومةً ببنية اللغة التى يعرفونها.

ولا بدّ لكلّ نظرية نفسانية فى الإدراك الحسىّ أن تأخذ هذا الأمر بحسبانها؛ وهو أمر وثيق الصلة بالفلسفة الفرنسية دون أن يكون سبب ذلك مقتصرًا على أنّ فلسفة ميرلوبونتى غالبًا ما تُعتَبر نظريةً رصينة وموسّعة فى الإدراك الحسىّ. فالإدراك الحسىّ يتحول عند ميرلوبونتى إلى شىء يعمل كقاعدة للمعرفة دون أىّ توسّط؛ فى حين يشير مثال اللغة إلى أنّ مثل هذا الإدراك الحسىّ الذى لا يتوسّطه أىّ شىء ليس موجودًا. الأمر الذى يشكّل نقدًا جذريًا لفكرة الإدراك الحسى بأكملها. (ولقد سبق لديريدا أن علّق فى مؤتمر بالتيمور عام ١٩٦٦ قائلاً: "...لا أعلم ما هو الإدراك الحسّى ولا أعتقد بوجود شىء كهذا") (ماكزى ودوناتو ١٩٧٠، ص ٢٧٢).

ولو عدنا إلى اللغة لبدا لنا، فى هذه الحالة الخاصة، أنّ قدرًا كبيرًا من معرفتنا الوثيقة بلغةٍ ما يمكن ردّه أو اختزاله إلى مجموعة من الأنساق البنيوية؛ وتكون هذه المعرفة، فى حالة اللغة الأولى، معرفة لا واعية فى العادة، وتُكتَسَبُ فى مرحلة باكرة جدًا من مراحل نمو النفس. والحقيقة أنّ من المستحيل تصوّر نفس إنسانية لا تمتلك هذا القدر من المعرفة بلغة واحدة على الأقلّ. ويمكن القول إنّ النفس فى جزء منها **مبنيّة** من هذه القطعة أو الجزء من شيفرة؛ أىّ أنّ العقل ينظّم إدراكاته الحسيّة الأساسية بالعلاقة مع هذه القطعة أو الجزء من شيفرة.

وإذا ما كان هذا يصحّ على اللغة، فما الذى يمنع من أن يصحّ عمومًا؟ ماذا لو كانت **جميع** إدراكاتنا الحسيّة يتمّ التعامل معها بالعلاقة مع تشفيراتٍ بنيوية، تُبنَى فينا عند الولادة، أو نتعلمها من خلال التشريط الاجتماعى؟ (إذْ يمكن لنا أن نضيف أنّ

قدراً كبيراً من الأدلة التى ظهرت مؤخّراً يشير إلى أن الأمر على هذا النحو). ألا يصحّ أن نقول إنّ النفس التى تدرك حسيًا ليست سوى المحلّ الذى تتموقع فيه جميع هذه الشيفرات؟ فحين ندرك أىّ شىء حسيًا، فإنّ الأنساق المُشفَّرة التى تشكّل جزءًا من تكويننا تتعامل مع التنبيهات التى يتمّ تلقيها من الخارج وتحولها إلى إدراكات حسية لموضوع ما.

وما يصحّ على الإدراك الحسىّ يصحّ أيضًا على الفعل. فنحن حين نتكلّم، نتكلّم كلمات، مؤلَّفةً من أصوات نتعرّفها لكونها جزءًا من لغتنا إلا أن الأنساق البنيوية التى بُنِيَت فى أنفسنا أوّل تعلّم اللغة هى ما يترجم ذلك إلى أفعال عضلية فعلية تنتج أصواتًا فيزيقية يمكن لمكبّر الصوت أن يتلقّاها، فإذا ما قمنا بتعميم هاتين الحالتين، قد يمكن لنا أن نفترض أنّ جميع إدراكاتنا الحسية، وجميع أفعالنا، تتوسطها بنىً لا نعيها، ولكنها شروط مسبقة للوعى.

وأنا لم أَشِر حتى الآن إلى **الترميز**. فقد عُنِيت باللغة كمثال وحسب على الطبيعة البنيوية للإدراك الحسىّ والفعل الإنسانيين؛ أىّ أننا فى عالم البنيوية ولسنا بعد فى عالم السيميولوجيا. ونحن نصادف حتى على هذا المستوى أدلّة تشير إلى أنّ النّفس مبنية من بنى؛ وأنّ هذه البنى موجودة فى شيفرات اجتماعية قائمة قبل وجود النفس. غير أنّ اللغة ليست مجرد شكل بنيوى للسلوك والتجربة. فهى أيضًا وسيلة للترميز. وأفكارنا يتمّ تمثيلها فى اللغة كما لو كانت هذه اللغة واسطة لذلك؛ ولا يبدو أنّ ثمة وسيطًا آخر يمكن عن طريقه تمثيل معظم هذه الأفكار. إذْ كيف يمكن لنا أن نمثّل مفهومًا كمفهوم "الاقتصاد البريطانى" أو "الشعراء الميتافيزيقيين" بغير اللغة؟ وحتى لو وُجِدَت هذه الواسطة، فإنها لا بدّ أن تقوم بوظيفتها مثل لغة، فضلاً عن أنها قد تكون مبنيّة من بعض النواحى مثل لغة. وقد يحصل أن نجد مفهومًا ليس له تمثيل فى اللغة؛ ولكن هل نجد مفهومًا ليس له أىّ تمثيل بواسطة هذا الدالول أو ذاك؟ ألا يبدو وكأن من الممكن أن ندرس كلّ المفاهيم عن طريق دراسة أنظمة الدواليل التى تُمَثَّل فيها هذه المفاهيم؟ إنّ هذا ما تقوم به السيميولوجيا.

لكن المفاهيم جزء جوهريّ من المحتوى الفعلى للوعى. ومصطلح الوعى هذا يغطى كلّ ما فى العقل ما عدا الإدراكات الحسيّة، ودوافع الفعل وما إلى ذلك. وفى هذه الحالة ستكون السيميولوجيا، التى هى دراسة أنظمة الدواليل، دراسة للمفاهيم الموجودة فى العقل؛ وتكون بذلك دراسة لتشكّل النفس. فبقدر ما تمكن رؤية أنظمة الدواليل بوصفها شيفرات مُستَدخَلَة أو مُذَوَّتة، تمكن رؤية العقل بوصفه مُشَكَّلاً فى جزء منه من خلال هذه الشيفرات.

وقد يرى القارئ أن من السهل استيعاب طبعة حديثة، وضعيّة، من هذه النظرية فى العلوم الطبيعية، لا فى العلوم الإنسانية. وهذا ما يراه علماء الحاسوب الذين يعملون على ما يُدعى بـ **الذكاء الاصطناعى**، فالشيفرات، بالنسبة لهم، هى عمليًا برامج حاسوبية جارية فى الدماغ، الذى يُنظَر إليه هنا بوصفه حاسوبياً. والحقيقة أنّ هذه النظرية تروق لى، وتبدو اختزاليةً على نحوٍ يثير الإعجاب، غير أنّ أحدًا من بنيويى المرحلة الكلاسيكية ما كان ليفكر على هذا النحو، مع أن نظرياتهم تفضى إلى ذلك. فقبضة الفلسفة كانت قوية إلى أبعد حدّ. والحقيقة أنها لا تزال قوية إلى أبعد حدّ؛ وبما أنّ تلك البنيوية قد ماتت الآن، فإنّ معظم ما بعد البنيويين سيجدوننى ساذجًا على نحوٍ لا شفاء منه إذْ أقبل مثل هذه النظرة الحاسوبية إلى العقل.

ما **كان** واضحًا فى تلك المرحلة هو الصلة الوثيقة التى تصل أنظمة الدواليل بدراسة الاتصال فى **المجتمع**. وهذا فى الحقيقة هو التصوّر السوسورى الأصلى القديم للسيميولوجيا. والشىء الأساسى هنا هو أنّ الشيفرات التى تحمل معنى تُكتَسَب من المجتمع، ولذلك يمكن القول أن من الممكن أن نُحِلَّ دراسة الشيفرات التى يوفّرها المجتمع محلّ دراسة الوعى الفردى.

وهكذا فإنّ الذات الإنسانية، ذلك الشبح الموحَّد، قد ماتت مرتين بين يدى البنيوية. فقد كانت من قبل محلَّ مجموعة من شيفرات الإدراك الحسىّ، التى هى ما يمكّنها من إدراك العالم حسّيًا. وها هى تصبح الآن محلَّ مجموعة من الشيفرات الرمزية، التى تعطيها معرفتها وأنظمتها القيمية. ولم يعد المجتمع - هذا إن كان فى أى يوم من

الأيام – ذلك الترتيب الملائم الذى يقيمه جَمعٌ من الأنفس البشرية المستقلة بذاتها. بل على العكس، فإنّ كلّ نفس يُزعَمُ أنها مستقلّة بذاتها هى مُشكَّلة من شيفرات اجتماعية موجودة مسبقًا. وحده الجسد البشرى الخالى من الطابع الاجتماعى يوجد قبل التحديد أو التشريط الاجتماعى؛ أما الشخص فلا. (وهذا ما قد يفسّر سبب إقامة بارت كتابته على الجسد ورغباته حين بدأ بالابتعاد عن البنيوية).

ويكتسى هذا التحليل للذات دلالة سياسية فى أعين بعضهم. فألتوسر، مثلاً، يستخدم هذه المقاربة (متّكئًا إلى لاكان فى صياغة نظريته البنيوية عن الذات) فى بناء نظرية عن الطريقة التى تتشكّل بها الذات الإنسانية الفردية فى الإيديولوجيا، فتقبل طواعيةً ما يقدّمه لها المجتمع من خيارات، كما لو كانت هذه الأخيرة خياراتها الخاصة، مع أنها خيارات قمعية كما يعتقد ألتوسر. ولقد تحدّر من هذه النظرية الألتوسرية فى الإيديولوجيا بعض النقد المعاصر بالغ الأهمية؛ مع أن هذا النقد غالبًا ما يتنكّر لأصوله متطلعًا بدلاً من ذلك إلى شخص مثل فوكو.

ولا بدّ أن أقول إننى لم أستطع قطّ أن أفهم لماذا تمّ النظر إلى التحليل البنيوى كأنه هجوم على وحدة الذات أو فرديتها. فالقول بأنّ شىء ما هو بنية مُشكَّلة من أجزاء موجودة مسبقًا لا يكافئ القول إن هذا الشىء غير موجود، أو أنه ليس وحدة. وهذا ما يظلّ صحيحًا حين تكون الأجزاء شيفرات اجتماعية أو بنى رمزية موجودة مسبقًا. ويمكن أن يكون هناك مئات الملايين من الأنفس الفردية الفريدة مُشكَّلة من الأجزاء الأساسية التى يوفّرها مجتمع معقد. وفى النهاية، فإنّ لكلّ من على هذه الأرض، باستثناء بضع توائم حقيقية، نسقه الوراثى الفريد؛ مع أن هذه الأنساق جميعًا مُركَّبة من أربع وحدات كيميائية مختلفة ليس غير؛ فلماذا لا ينطبق على العقول ما ينطبق على الأجساد؟

٢-٤ إعادة كتابة سوسور بوصفه فيلسوفًا

إنّ سياق هذه المناظرة الفلسفية، بين تصور بنيوىّ وتصور ظاهراتىّ أو وجودىّ للإنسان، هو السياق الذى تمّت فيه تلك العملية الكبرى، عملية إعادة كتابة سوسور بوصفه فيلسوفًا.

إنّ سوسور الذى صادفناه إلى الآن فى هذا الكتاب ينتمى بقوة إلى ما يُدعى أحيانا - وبنيّةٍ سيئةٍ على الدوام - بمدرسة المفكّرين "الوضعيين". إنّه سوسور أقسام الألسنية فى إنجلترا وأميركا؛ واحدٌ من أعظم فقهاء اللغة (الفيلولوجيين) التاريخيين تَمَثَّلَ إنجازه فى إيجاد ألسنية تزامنية جديدة؛ وعالمٌ حقق تطوراً حاسمًا فى علمه. وهذا السوسور لم يفقد قطّ اهتمامه ببراغى دراسة اللغة وصواميلها؛ ولذلك نجد أنّ جزءًا أساسيًا من **محاضرات فى الألسنية العامة** قد طُبِعَ بأحرف مائلة تشير إلى أمثلة ألسنية، توضح نقاطًا قواعدية، أو صوتية، أو دلالية تاريخية فى بعض الأحيان. وكانت السيميولوجيا بالنسبة لهذا السوسور ضربًا من الإضافة، وهُدبًا ملحقًا، وإمكانية مأمولة، واقتراحًا على هامش تطورات من المفترض حدوثها.

وهذا السوسور يختلف تمامًا عن سوسور التقليد البنيوى؛ سوسور رولان بارت والدمية التى شنّ عليها ديريدا هجومه. فسوسور هذا التقليد هو سيميولوجىّ فى المقام الأول؛ منظّر فى العلوم الاجتماعية؛ وفيلسوفٌ تُستَمَدّ منه نظريات بديلة لنظريات سارتر وشركاه حول تشكّل النفس. ولا بدّ من الاعتراف بأن أعمال هذا السوسور الجديد تُقرَأ وتقُرَأ بكثافة واهتمام استثنائيين، بوصفها نموذجًا لتطوير فروع جديدة من السيميولوجيا غير الألسنية، ومن ثم من أجل المشاكل الميتافيزيقية التى يُفتَرَض أنها تتكشّف عنها من خلال تناقضاتها الداخلية، كما يرى جاك ديريدا أو أمثاله من المعلّقين. ولقد تمّ فى هذا السياق أخذ كلّ تمييز نظرى أقامه سوسور، والنفخ فيه، وتحليله ونقله إلى سياقات أخرى غالبًا ما يعنى فيها شيئًا مختلفًا تمامًا عمّا كان يعنيه. أمّا الأمثلة الألسنية التى تثبّت هذه التمييزات النظرية إلى الأرض فقد تمّ تجاهلها. وهكذا فإن **محاضرات** سوسور تُقرَأ، لكن المكتوب بحروف مائلة يُغفَل ويتمّ القفز عنه.

كان من الصعب أن يحظى سوسور بمثل هذا النفوذ والتأثير لو لم يكن فى عمله عناصر تسند مثل هذه القراءات الجذرية. غير أنه ليس من السهل على القارئ غير

المتخصص أن يضع يده على هذه العناصر من خلال قراءة بسيطة للـ **محاضرات**. أمّا فى العروض الجذريّة لعمل سوسور، فهذه العناصر مطمورة فى عمق ما تشتمل عليه هذه العروض من افتراضاتٍ وسجالات لاحقة من نوعٍ سياسى أو مناهض للميتافيزيقا، ولذلك يصعب أيضًا وضع اليد عليها أو التقاطها. ولعل أوضح عرض لهذه العناصر هو ما نجده فى الأقسام الأخيرة من كتاب صغير جدًا كتبه جوناثان كوللر (١٩٧٦)، حيث نرى سوسور واحدًا من الأعلام فى **سلسلة فونتانا للأعلام المعاصرين**. ويقدّم هذا الكتاب، على الرغم من اقتضابه، عرضًا وافيًا لبعض ألسنية سوسور ولا يغفل الأمثلة الألسنية. إلا أنه يتبنّى النظرة الفرنسية اللاحقة فى تناوله لأهمية سوسور العامة، الأمر الذى نجده فى الصفحات ٧٠-١١٧ من هذا الكتاب والتى سأستند إليها فيما يلى.

يبدأ كوللر، شأنه شأن كلّ العروض التى تناولت جذرية سوسور، بنظرية هذا الأخير فى المعنى. ولقد سبق لكثير من المفكّرين، ومن بينهم مفكّرين بارزين مثل هيدغر، أن عزوا أهمية خاصة لدراسة أصل الكلمات وتاريخها باعتبارها مرشدًا إلى معنى ما أصلىٍّ وجوهرىٍّ للكلمات التى نستخدمها. واعتبروا التغيرات اللاحقة التى اعترت هذا المعنى نوعًا من الإضافات الخارجية التى يمكن نزعها وإزالتها إذا ما دعت الضرورة. وبالطبع، فإنّ من الصعب على ألسنىّ تاريخى أنّ يرى مثل هذا الرأى؛ ذلك أنّ كلاً من شكل الكلمة ومعناها يتغيران بمرور الوقت، بحيث تصبح كيانًا جديدًا فى حقيقة الأمر.

ولقد رفض سوسور ذلك الرأى الذى يقول إنّ سلسلة تاريخية كاملة معينة من الأشكال { أشكال الكلمة } يكون لها معنىً جوهرى مشترك معيّن، بحيث يمكن القول إنَّ هذه الأشكال هى طبعات متعاقبة مختلفة من "الكلمة ذاتها". وأدرك سوسور أنّ كلاً من الصوت والمعنى يتغيران؛ وأنّ العلاقة بين الصوت والمعنى هى علاقة اعتباطية؛ وأن كلاً من الصوت المُدرَك والمعنى المُدرَك تشكّلهما أنساق من التقابل، بين الأصوات فى الحالة الأولى وبين الأفكار فى الحالة الثانية. ونحن لا نملك مفردة فردية

واحدة تقف بحدّ ذاتها، لا في حالة الدالّ، أى الكلمة التى نتلفّظ بها، ولا فى حالة المدلول، أى المفهوم الذى نربطه بهذه الكلمة، فكلّ مفردة تستمدّ هويتها من موقعها ضمن نظام كلىّ.

وهذا أمر له أهميته العظيمة من الناحية المنهجية؛ لكنه أمر ينتمى إلى الألسنية الصرفة بوصفها حقل دراسةٍ مستقلاً بذاته، فما الذى يحدث حين يتمّ النظر إليه من طرف فلسفة الذات البنيوية الجديدة ؟ يمكن لنا أن نقارب ذلك باستخدام إحدى استعارتين. فحين ننظر إلى العقل بوصفه نوعًا من الوعاء، يمكن أن نقول إنّ بنى اللغة التى قال بها سوسور متوضّعة **داخل العقل**، إلى جانب الشيفرات البنيوية التى تحدد المجتمع أو تعرّفه. وحين ننظر إلى العقل بوصفه وجهة نظر تجاه العالم، فسوف نقول إنه **يدخل فى** عالم رمزىّ مبنىّ من هذه الشيفرات. وهذه الاستعارة الثانية هى التى يميل كلٌّ من ليفى شتراوس ولاكان إلى استخدامها.

والملاحظ فى كلا الحالين أنّ الشيفرات ليست نتاجًا لخبرة الذات المعنية إلا إلى حدّ قليل، أمّا فى جزئها الأكبر فهى موجودة من قبل أن تكتسبها الذات؛ فليس سوسور من ابتدع اللغة الفرنسية، ولا دوركهايم من ابتدع المجتمع الفرنسى. وهذه الشيفرات تبنى التجربة التى تتمكّن الذات من خوضها. فلكى أدرك أننى أمام تعليقاتٍ معينة باللغة الفرنسية لا بدّ لى من أنّ أكون على ألفة ببنية اللغة الفرنسية، كما يتوجّب علىّ أن أكون على ألفة ببنية المؤسسات الاجتماعية، كالزواج مثلاً، لكى أدرك أننى أمام زواج معين حين أصادف واحداً.

وتبعًا لكوللر، فإن من الممكن مقارنة أهمية سوسور بالنسبة للعوم الإنسانية بأهمية معاصرِيَه، فرويد ودوركهايم، الأبوين المؤسسين لعلم النفس الحديث وعلم الاجتماع الحديث على التوالى. وما يجده كوللر محوريًا فى مقاربة هؤلاء المفكرين الثلاثة معًا هو شىء كان من الممكن لكثير منا أن يقرنوه بفيلسوف مثل هوسرل؛ حيث يرى كوللر أنهم جميعًا يضعون "الذات" - النفس، الـ "أنا"، مَنْ يدرك حسيًا، ويفكّر، ويتكلّم - فى المركز من ميدان تحليلهم، ومن ثم يرى كوللر، مُقتبِسًا ديريدا خارج

السياق الزمنى المناسب ومُبَدّلاً قصد هذا الأخير قليلاً، باعتقادى، أنَّ هؤلاء المفكّرين "يفككون" الذات، أى إنهم يفسّرون المعانى تبعًا لأنظمة العُرف والتقليد التى لا تسيطر عليها الذات سيطرة واعية، وهكذا تتحلّل الذات، أو النفس، إلى مكوناتها التى تصبح أنظمة عرفيّة قائمة بين الأشخاص. كم تنحلّ النفس إذ تُعزَى وظائفها إلى مُنَوَّعٍ من الأنظمة التى تفعل فعلها عبر هذه النفس.

> **باختصار، فإنّ من غير الممكن قيام علم الاجتماع، أو الألسنية، أو علم النفس التحليلى إلاّ حين يتمّ أخذ المعانى المنسوبة إلى الموضوعات والأفعال فى المجتمع، والتى تفرق هذه الموضوعات والأفعال، بوصفها واقعًا بدئيًا، وبوصفها وقائع ينبغى تفسيرها. ولأنّ المعانى نتاج اجتماعى، فإنّ التفسير يجب أن يجرى بمصطلحات اجتماعية. ويبدو الأمر وكأنّ سوسور، وفرويد، ودوركهايم قد تساءلوا: "ما الذى يجعل التجربة الفردية ممكنةً؟ ما الذى يمكّن البشر من أن يضطلعوا بموضوعاتٍ وأفعال ذات معنى؟ ما الذى يمكّنهم من الاتصال والفعل على نحوٍ له معنى؟" وجوابهم الذى طرحوه هو المؤسسات الاجتماعية التى هى شرط التجربة مع أنّ النشاطات والفعاليات البشرية هى التى تشكّلها. فلكى نفهم التجربة الإنسانية لا بدّ من دراسة المعايير الاجتماعية التى تجعلها ممكنة.** (كوللر ١٩٧٦، ص ٧٢)

يضع كوللر مقاربته هذه مقابل الوضعيّة التجريبية التى تتحدّر من هيوم، والتى تميّز بين ضربين من الواقع: واقع الموضوعات والأحداث الفيزيقى الموضوعى، والإدراك الحسّى الفردى الذاتى للواقع. والمجتمع عند هيوم ليس من النوع الأول، ولذلك لابدّ أن يكون مجرد نتيجة للنوع الثانى، وربما مجرد قصة خيالية جمعيّة. كما يضع كوللر مقاربته مقابل المثالية الهيغلية التى ترى فى كل شىء تعبيرًا عن **العقل** فى سيرورة تطوره.

وهكذا تمّ جمع كلّ من سوسور وفرويد ودوركهايم معًا بوصفهم فلاسفة، أو ربما فيلسوفًا واحدًا، يحلّل طبيعة التجربة الإنسانية، وليس بوصفهم علماء، يقدّمون معلومات وقائعية وتفسيرات نظرية لها. كما ينظر كوللر بعين الازدراء إلى الفكرة التى ترى أنّ كلاً من هؤلاء الثلاثة قد كان منشغلاً بالتفسير السببىّ، على الرغم من قول فرويد ودوركهايم إنهما كانا كذلك (فرويد ١٩١٥ - ١٩١٧؛ دوركهايم ١٨٩٥). وهكذا يتمكن كوللر بعملية قياس وتشبيه واضحة - وهى عملية فرنسية مميزة تعود إلى أواخر الخمسينيات - من أن يتدبّر أمر الجمع بين ثلاثة مفاهيم متباينة إلى حدّ بعيد: فكرة البنية، وفكرة التمثيلات أو المعايير الجمعيّة، وفكرة اللاوعى.

> **يربط التفسير البنيوىّ الأفعال بنظام من المعايير - قواعد لغة معينة، التمثيلات الجمعيّة الخاصة بمجتمع معين، آليات اقتصاد نفسى معين - ومفهوم اللاوعى هو طريقة لتفسير الكيفية التى تمتلك بها هذه الأنظمة قوةً تفسيرية. فهو طريقة لتفسير الكيفية التى يمكن بها لهذه الأنظمة أن تكون مجهولةً إنّما حاضرةً على نحوٍ فاعلٍ ومؤثّر فى الوقت ذاته. وإذا ما كنّا نعتبر توصيف النظام الألسنىّ تحليلاً للّغة فذلك لأن النظام ليس شيئًا معطىً للوعى مباشرة ولكنه يُرى مع ذلك على أنه حاضر دومًا، وفاعل دومًا، فى السلوك الذى يبنيه ويجعله ممكنًا.** (المصدر السابق، ص ٧٦).

وهنا يطلق كوللر زعمًا صاعقًا تمامًا، زعمٌ يُظهر مدى الجذرية التى تَسِمُ إعادة قراءة سوسور هذه. فسوسور، كما يقول كوللر، يقدّم أدلةً على وجود اللاوعى أفضل من تلك التى يقدّمها فرويد!

> **على الرغم من أنّ مفهوم اللاوعى قد ظهر فى أعمال فرويد، فإنه مفهوم أساسى بالنسبة لنمطٍ من التفسير يسعى وراءه صفٌّ كامل من الفروع الحديثة، ولا بدّ أنه كان سيوجد ولو لم تكن مساهمة فرويد موجودةً. ويمكن القول إن هذا المفهوم يظهر فى**

الألسنية بشكله الأوضح والأصعب نقضًا. فاللاوعى هو المفهوم الذى يمكّن المرء من تفسير واقعة لا ريب فيها، ألا وهى أنه يعرف لغةً (بمعنى أنه يستطيع أن يُطلق منطوقات جديدة مفهومة، وأن يقول ما إذا كانت جملة ما من لغته أم لا، إلخ) مع أنه لا يعرف ما يعرفه. فهو يعرف لغةً معينة لكنه يحتاج إلى ألسنىّ لكى يشرح له بدقّة ما الذى يعرفه. ومفهوم اللاوعى يصل بين هاتين الواقعتين ويضفى عليهما معنىً ويُفسح مجالاً للشرح والتفسير. ولسوف تفسّر الألسنية أفعالى، شأنها شأن علم النفس وعلم اجتماع التمثيلات الجمعية، عن طريق إظهارها المُفَصَّل للمعرفة الضمنية التى لا أعيها أنا نفسى. (المصدر السابق، ص ٧٦)

يبدو أنّ ثمّة شيئًا من السحر اللغوى يتمّ من خلاله توحيد نظرياتٍ متباينة جدًا عن طريق إلصاق لصاقة واحدة وحسب عليها جميعًا. غير أنّ قواعد لغة ما، ومعايير مجتمع ما، وآليات اقتصاد نفسى معيّن، لا تصبح متماثلةً بمجرد أن نسمّيها "أنظمة معايير". فمفهوم اللاوعى الفرويدى بوصفه المكبوت – والذى يجب تفريقه عمّا هو قبل الوعى أو غير الملحوظ – يختلف تمامًا عن فكرة الألسنى الخاصة بامتلاك معرفة ضمنية بالقواعد أو فكرته الخاصة بـ "المفردة الأخرى التى لا نستخدمها فى هذه اللحظة من مفردات مجموعة استبدالية معينة". كما يختلف كلّ هذا عن لا وعى دوركهايم الجمعىّ. و من العسير أن نجمع معًا هؤلاء الآباء المؤسسين دون أن نتجاهل كلّ ما هو مميّز ولافت للانتباه فى مباحثهم الخاصة. حيث لابدّ عندئذٍ من ترك التفاصيل الألسنية، والإحصاءات الاجتماعية – من بين أشياء أخرى – خارج علم الاجتماع، ولابدّ من ترك الوضع والإجراء التحليليين خارج التحليل النفسى.

إن جمع كلّ من سوسور، وفرويد، ودوركهايم على هذا النحو قد يبدو غريبًا؛ غير أنّه يصبح مفهومًا حين نأخذ فى الحسبان تلك التقاليد الفكرية الكبرى التى نبعت من

كلٌّ من هؤلاء المفكرين الثلاثة. مع أنّ كلاً من هذه التقاليد يحتل موقع "الأقلية" ضمن فرعه، على الرغم من الأهمية التى قد تكون له.

فالتقليد الأساسى المتحدّر من سوسور هو، كما رأينا، علم الألسنية الحديث؛ أمّا التقليد الأقلوىّ، الذى يثير دهشة معظم الألسنيين، فهو ذاك الذى يرى سوسور بوصفه فيلسوفًا عُنِىَ، ضمن إطار السيميولوجيا الواسع، بطبيعة التجربة الذاتية، ووضع الخطوط الكبرى لمفاهيمنا ولأسس الوعى اللاواعية.

والتقليد الأساسى المتحدّر من فرويد هو تقليد التحليل النفسى الأرثوذكسى، على الرغم من وجود تباينات انشقاقية لا تُعدّ ولا تحصى. أمّا التقليد الأقلوىّ فهو تقليد جاك لاكان، الذى سخر من العلمية الموضوعية لدى الفرويديين الأرثوذكس وزعم أنّ اللاوعى مبنىّ مثل لغة؛ لأنّه، فى حقيقة الأمر، أثر للغة. ومع أنّ ما يعنيه لاكان باللغة يبدو مختلفًا تمامًا عمّا يمكن أن يكون قد عناه ألسنىّ مثل سوسور، فإنه غالبًا ما يشير إلى سوسور وكأنه هو المسؤول عن تصوراته، وذلك بتلك الطريقة التلميحية وغير المفهومة التى تتعمد الإثارة والإزعاج. وكما قال لى دكتور أميركى فى الفلسفة بكثير من الوقار والرزانة: "كلّ ذلك موجود لدى سوسور كما تعلم".

والتقليد الفكرى الأساسى المتحدّر من دوركهايم هو تقليد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ويمثّل ليفى شتراوس شخصية كبرى فى هذا المجال، شخصية قد لا يمكن لأىّ أنثروبولوجى أن يتجاهلها مع أن قلّة قليلة هم الذين يقبلونه ككلّ. وكان ليفى شتراوس فى الأربعينيات قد اتّخذ الألسنية مثالاً للمنهج وانتهى فى الستينيات إلى تعريف الأنثروبولوجيا بأنها فرع من السيميولوجيا. ومن الصعب على المرء أن يرى أن ليفى شتراوس يشغل مكان الأقلية ضمن الأنثروبولوجيا الفرنسية، إلا أنه أقلية ضمن الأنثروبولوجيا ككلّ.

أمّا حين نعتبر أنّ السيميولوجيا (التى أُعيد تعميدها اليوم باسم السيميائية) والتحليل النفسى اللاكانى والأنثروبولوجيا الليفى شتراوسية هى التقاليد الأساسية

المتحدّرة من هؤلاء المفكّرين الثلاثة (وهذا ما كانت تتوق إليه الطليعة الفرنسية فى أوائل الستينيات وما نجد سجالاتٍ فيه إلى الآن) فلا عجب أن نجمع سوسور وفرويد ودوركهايم، لأن هذا الجمع سيكون طبيعيًا على أساس هذا التأويل، بل إنّ هنالك اليوم من يرى إمكانية القيام بنوع من التوليف الفكرى بين هذه الحقول، كالتوليف الذى قام به الكاتبان البريطانيان كوارد وإليس، والذى سنعرض له لاحقاً؛ على الرغم من أنهما، شأن معظم الجذريين، يستبدلان ماركس بدوركهايم فى قراءةٍ ألتوسرية للأول. ولقد بدا مثل هذا التوليف واردًا جدًا فى آخر أيام البنيوية؛ وقد ختم كلّ ما دارت حوله تلك الضوضاء السائرة بحسب الزىّ الرائج. وليس ثمة سبب من حيث المبدأ لأن نهزأ حتى بالزىّ الرائج؛ فمن المحقّ أن تكون هنالك إثارة فكرية عندما يبدو توحيدٌ على مثل هذا المستوى قريبًا بحيث تمكن رؤيته، حتى لو لم يكن لدينا سوى فكرة ضبابية عمّا يدور حوله أو يعنيه. وها هو سوسور لا يزال ينال كثيراً من الحظوة بسبب هذا التوحيد الضخم والذى لم يتحقق تمامًا بأىّ حال من الأحوال.

ومجمل القول إنّ المشكلة الفلسفية الأساسية التى يُزعَم أنّ جميع هؤلاء المفكّرين قد أسهموا فى التنطح لها هى مشكلة طبيعة النفس، والعقل أو الذات العارفة. والإسهام الذى يقدّمه تقليد البنيوية السيميولوجية فى هذا الصدد هو تمثيله العقل، أو الذات، بوصفه مجموعة من الشيفرات المتشابكة المتواشجة لا بوصفه كيانًا موحّدًا. وتشكّل هذه الشيفرات الأساس اللاواعى للوعى. ومن وجهة النظر هذه لا يعود من الصائب القول إننى أعرف لغتى، ففى الوقت الذى بدأت فيه تعلّمها لم أكن أمتلك نفسًا متطورة تمامًا، أمّا "الأنا" القائمة الآن فقد أسهمت فى تشكّلها اللغة التى أعرفها وأفكّر بها؛ فى حين شكّلت بقيتى شيفرات أخرى. وبعبارةٍ أكثر تأنقًا فإنّ "ما لا أعيه هو الذى يشكّلنى؛ ولست أنا من يتكلّم، بل اللغة والشيفرات الأخرى هى التى تتكلّم عبرى. إننى أتكلّم من حيث لا أكون".

ومن وجهة النظر هذه، فإنّ "الذات" لم تعد تشغل الموقع المركزى الذى بوّأها إيّاه التقليد الفلسفى الذاتوىّ، وإنما أضحت "غير متمركزة". وتجربتى المباشرة لم تعد

الأساس الذى لا يُنَاقَش للحقيقة العلمية، كما اعتقد هوسرل وكما يعتقد نقّاد الأدب، وإنّما تُعالَج عبر الشيفرات التى تشكّل جزءًا منى عن طريق ثقافتى. ويمكن أيضًا ربط ذلك بمفهوم الإيديولوجيا الماركسى على نحوٍ يوضحه ويلقى الضوء عليه. فالإيديولوجيا، عند ألتوسر، هى أكثر بكثير من كونها نظامًا زائفًا من الأفكار التى يصنّعها المجتمع الرأسمالى لكى يشوّش إدراك البروليتاريا مصالحها الطبقية. إنّ الإيديولوجيا بالأحرى هى العنصر الذى نختبر فيه العالم، والعنصر الذى نحيا فيه. ويمكن أن نساوى بين الإيديولوجيا وبين مجال الرمزىّ اللاكانىّ، أو الثقافة الليفى شتراوسية، أو الوعى الجمعىّ الدوركهايمىّ؛ وما من مجتمع - حتى بعد الثورة - يمكن أن يوجد من دونها.

قد لا تبدو هذه النظرة ماركسيةً على وجه الدّقة، إلا أنها تمكّن المرء من تقديم بعض الحلول المثيرة لبعض الإشكاليات التاريخية فى المصطلحات النظرية الماركسية. فالمجتمع الرأسمالى، على سبيل المثال، يحتاج لديمومته إلى مصدر لا ينضب يواظب على تزويده بالذوات الإنسانية الحرّة فى الظاهر، لكى تقوم باتّخاذ قرارات حرّة وتلقائية فى الظاهر، أثناء اضطلاعها بأدوارها فى الأسواق الحرّة الرأسمالية. غير أنّ هذه "الذوات" لم توجد بصورة تلقائية؛ بل شكّلتها الشيفرات الرمزية السائدة (أو "الممارسات" كما يفضّل ألتوسر أن يقول بوصفه ماديًا ماركسيًا) من خلال سيرورة هى تقريبًا تلك التى وصفها لاكان. وهكذا يلتحق ألتوسر بذلك الصفّ الطويل من أولئك الذين حاولوا التوليف بين ماركس وفرويد، لكن هذه الممارسات هى إيديولوجيا المجتمع، وتبعًا لألتوسر فيما بعد، فإنّ الدول الرأسمالية لديها عمليًا أجهزة الدولة الإيديولوجية، كالمدارس، التى تنتج هذه الممارسات؛ وتنتج بالتالى هذه "الذوات".

وليس معروفًا على وجه اليقين ما إذا كان هذا صحيحًا أم لا، أو حتى ماركسيًا أم لا؛ وهو يشكّل بالتأكيد حجة لافتةً ومثيرة للماركسيين فى تركيز جهودهم الثورية على تبديل المناهج فى المدارس والجامعات. ولقد وجد ريتشارد هارلاند (١٩٨٧) اسمًا موحيًا لما بعد البنيوية هذه ولجميع ما بعد البنيويات اللاحقة، بنزوعاتها المثالية المتأصلّة. لقد دعاها بـ "السوبر بنيوية".

٢-٥ هل البنيوية علم؟

لو نظرنا عن كثب إلى الشخصيات الرئيسة الأربع فى هذا الطور يمكن أن نرى أن تأثير سوسور على كلّ منهم يختلف من واحد إلى آخر. فليفى شتراوس أخذ سوسوره من جاكوبسون؛ أخذه بجديّة بالغة؛ وقام بمحاولة جدّية لابتكار منهجية جديدة ومجموعة جديدة من النماذج تناسب الأنثروبولوجيا، وذلك عن طريق تبنّى تلك الخاصة بالألسنية وتكييفها. أمّا رولان بارت، الذى سأتناوله فى الفصل التالى، فقد كتب نوعًا من التبسيط الأولىّ المعقول سماه **مبادئ السيميولوجيا**، وكيّف ما اعتبره مناهج الألسنية مع الاستقصاءات الملتوية التى قام بها فى لغة الأزياء، مثلاً. واستعار لاكان بضع مصطلحات من سوسور - الدالول، والدال وما إلى ذلك - واستخدمها لأغراضه الخاصة فى سياق فرويدى فى جوهره. وهو فى الحقيقة أكثر تأثّرًا بهيغل وهيدغر منه بسوسور. أما ألتوسر فيبدو أنه لم يكن لديه سوى اهتمام ضئيل باللغة، إن كان لديه أىّ اهتمام، إلا أن آخرين أثّر عليهم النموذج الألسنى، مثل لاكان، أثّروا بدورهم عليه؛ ولعلّه واحد من أولئك الذين آمنوا بسوسور لاكان.

أمّا مدى انتماء أعمال هذا الطور الثالث إلى العلم فمسألة فيها نظر. فليفى شتراوس شخصية لها سطوتها فى الأنثروبولوجيا وفى ميدان التحليل الأسطورى خاصةً، إلا أنّ قلّة قليلة وحسب من الأنثروبولوجيين التجريبيين هم الذين يوافقونه. وكما رأينا، فإنّ أعماله المتأخرة تحجب نفسها بحذر عن أىّ دحضٍ تجريبىّ محتمل. وقد قلتُ أيضًا إنه يقدّم فى بعض الأحيان دراساته فى الأسطورة على أنّها أسطورية هى ذاتها. أمّا لاكان فقد قضى ردحًا طويلاً من حياته فى تشاجرٍ وتشاحنٍ عنيفين مع جماعة التحليل النفسى، الذين وجدوا فيه شخصًا يحاول إبعاد التحليل النفسى عن العلم.

أمّا ألتوسر وبارت فهما شخصيتان لاحقتان. كتبا فى الستينيات، فى آخر فترة كان لا يزال فيها حلم العلميّة محتفظًا بسحره. وقد أثار ألتوسر جَلَبَةً هائلة بشأن

علميّة أعمال ماركس، التى لم يَرَ أنها جزء من العلوم الطبيعية، وإنّما قارّة جديدة بحدّ ذاتها، تَعدِلُ فى أهميتها العلوم الطبيعية مجتمعةً. وبدأ بارت عمله بمحاولةٍ لبناء علم السيميولوجيا يحدوه "حلم العلمية" كما قال هو نفسه، إلا أنه انتهى إلى إنكار الغاية العلمية، علمًا أن عمله ينطوى منذ البداية على نبرات سياسية مرتفعة. وكما أشار جوناثان كوللر (**الشعرية البنيوية**، ١٩٧٥)، فإنّ هذه الغاية العلمية لم تكن علمًا حياديًا، يسعى وراء المعارف الوضعيّة ويقدّم نظريات تفسيرية لهذه المعارف.

غير أنّ اللافت هو أنّه مهما تكن أعمال أفراد هذا الطور الثالث من البنيوية شخصيةً، وملتويةً، وبعيدةً عن العلم، ومهما يكن إدراك الجمهور لها مختلطًا ومشوّشًا، فإنّ النموذج البنيوى الأساسى قد ظلّ قابلاً لأشدّ التأويلات خشونة ممّا تأتى به العلوم الخشنة. فلننس ليفى شتراوس ولاكان؛ ولنستبدل بسوسور[(١)] وبارت أحد أتباع شومسكى ممن يتعاملون مع الحاسوب؛ ولنأتِ بعلماء المعرفة وفيزيولوجيى الأعصاب. وعندها سيمكننا أن نتحدّث عن الشيفرات البنيوية التى تشكّل العقل بوصفها برامج حاسوبية تجرى على الدماغ، الذى يُنظَر إليه بوصفه حاسوبًا. كما سيمكننا عندئذٍ أن نقول إنّ التجربة الإنسانية هى نتاج لثلاثة عوامل مسبِّبة هى العالم الفيزيقى الذى نعيش فيه، بما فى ذلك أجسادنا البشرية الخاصة وغيرها من الأجساد؛ والأجزاء الصلبة فى أدمغتنا، أى دوافعنا الغريزية، التى يُنظَر إليها على أنها برامج مُبَيَّتَة أو مبنيّة فى الداخل لكى تفيد أجسادنا فى التفاعل مع بيئتها؛ والأجزاء الليّنة، أو البرامج التى تمثّل كياناتٍ معينة كقواعد لغتنا أو معرفتنا بمجتمعنا.

ولنلاحظ أنّ اللغة والمجتمع، تبعًا لهذا النموذج، لن يتواجدا إلا من خلال مثل هذه البرامج وبالارتباط معها. وبهذا المعنى، فإن وجودهما سيكون وجودًا ذهنيًا تمامًا. غير أنهما موضوعيين تمامًا على الرغم من ذلك؛ فكون هذا البرنامج أو ذاك هو

---

(١) ربما كان المؤلّف يريد أن يقول هنا "ألتوسر" وليس "سوسور" (م)

البرنامج الجارى مسألةٌ واقعية؛ شأنه شأن كونى أتكلّم الإنجليزية أو الفرنسية. وعلاوةً على ذلك، فسوف يكون من الممكن القيام ببحثٍ علمى موضوعى فى هذه الوقائع ذاتها؛ مع أنّ هذا البحث لن يأتى بأىّ معرفة **يقينية**، نظراً لأنه يجرى برمّته من خلال منهج فَرَضىّ - استدلالى. واستقصاء الروبوت البشرى للبرامج الجارية على دماغه لا يمكن أبداً أن يتوصّل على وجه اليقين إلى ماهيتها، مع أنه قد يكون مدركًا إدراكًا مباشراً لماهية التجربة التى تزوده بها. وستقع الروبوتات البشرية فى أسر التناقضات الظاهرية غير المؤذية المتعلقة بالمرجع الذاتى شأنها شأن الكائنات البشرية. وأنا لا أجد أى سبب لعدم امتلاكها، إن كانت معقدة بما فيه الكفاية، ممارساتٍ اجتماعية، وتاريخًا، وفنًا.

إننى مادىّ مبتذل ومادى مترمّت وأرى أن النظرية التى رَسَمْتُ خطوطها العريضة للتوّ من المحتمل كثيراً أن تكون صحيحة. إلا أننى لست عازمًا على الدفاع عنها فى مواجهة أىّ من الهجومات الفلسفية التى يمكن أن تتعرض لها. ما يهمّنى هو السؤال: لماذا لا يمضى البنيويون فى تطوير هذا الخط الواعد من خطوط البحث تطويراً مفصّلاً؟ لماذا علينا أن نواصل سفسطات ما بعد البنيوية ومغالطاتها، هذه الما بعد بنيوية المصمّمة لتحجب عنا الوقائع المادية وتحول بيننا وبين الوصول إلى أىّ نظريات اختزالية، أى إلى أىّ نظريات توفّر تفسيراً من نوع جدّى ورصين؟ لماذا نقلتنا التالية هى إلى خطاب يتّسم بالفكاهة المتنمّرة والتفاهة الميتافيزيقية إلى ما لا نهاية؟ (هذا ما أرى ما بعد البنيوية عليه). ألم يَرَ بعض البنيويين على الأقل - وأعتقد أن ثمة أدلة على أنهم قد رأوا - تلك الحصيلة التى انتهت إليها استراتيجيتهم البحثية فأرعبهم ما رأوه؟ لقد رأوا الصحراء أمامهم؛ وبدلاً من أن يتطلعوا إلى ذلك بعين صافية، فضّلوا أن يتلفّعوا بالضباب.

٣- انهيار البنيوية

٣-١ تغيّر الأسلوب

انهارت البنيوية عام ١٩٦٧. ولقد تمّ الأمر على النحو التالى: بدأت بعض الشخصيات المهمّة جدًا تبتعد عن الإطار الفكرى البنيوى؛ وراحت تتعامل معه وكأنّه ليس إطارًا جديًا، وربما كأنّه لم يكن قطّ كذلك؛ أو كأنّ موقفها منه لم يُفهم كما ينبغى أن يُفهم وإنما أسِيء فهمه على نحوٍ خطير. تغيرت نبرة الكتابة البنيوية الجديدة بسرعة كما تغير موقفها. وبعض أكثر الأعمال لفتًا للانتباه فى هذا التقليد، بصرف النظر عن الفرع الذى تنتمى إليه بالاسم، تزايدت صعوبة وضعها فى علاقة مع الدراسات الأكاديمية العادية الموجودة إلى جانبها فى الفرع ذاته. وإذا ما كان من الممكن رؤية بعض التداخل فى المادة، بين المنطق العادى والسيميائية، مثلاً، أو بين الأنثروبولوجيا العادية والتنويع البنيوى عليها، إلا أنّ التباين فى الغايات وفى الموضوعية كان كبيرًا بحيث لم يعد مهمًا إجراء تلك المقارنات التى كان المرء يقوم بها من قبل، كالقول مثلاً إنّ الأنثروبولوجيا الأنجلو-أمريكية ترتكز على البحث الميدانى بقوة أكبر من ارتكاز الأنثروبولوجيا البنيوية، أو إنّ المؤرخين الماركسيين الإنجليز أشدّ اهتمامًا بالتفاصيل التاريخية الدقيقة من الماركسيين الألتوسريين.

والواقع أنّ تغيرًا فى أسلوب المعرفة قد حصل. وصارت الفروع الأكاديمية كالمنطق، والألسنية، والأنثروبولوجيا، والفلسفة السياسية وهلمجرا، قياسًا بالفكر الجديد، أشبه بفريق من كاتبى الحسابات المتّزنين الصاحين بإزاء فنان مخمور. وبدا أنّ لا أمل فى أن يسير أفراد الفريق الأول بحسب الزىّ الرائج - مع أنهم بعيدون عن الاحتيال ويمكنك أن تأتمنهم على أموالك - ولن يتمتّعوا أبدًا بذلك الإبداع اللغوى التأمّلى المستهتر. فمن وجهة نظر الذين فى الداخل - المساهمون فى مجلة **Tel Quel** مثلاً- كانت هذه الحركة الجديدة علمًا مستهترًا خليعًا، غير مكتفٍ بتثوير الفكر

الإنسانى، ويتلألأ بالتماعات الفطنة والظرافة اللغويتين أيضًا. إنَّ "ما بعد البنيوية" – كما أصبحت تُدعى– هى حفلة.

٣-٢ لعب لاكان

يمكن لنا أن نجد جذوراً لهذا الأسلوب المعرفىّ فى أعمال أسبق. ومن هذه الأعمال أعمال لاكان، وذلك ليس لأنَّ لاكان غير عقلانى، أو لأنّه لا يؤمن بالأنظمة الفكرية ذات المقياس الواسع كالنظرية الفرويدية أو العلم، أو لأنّه لا يهتّم –شأن فوكو– بما إذا كان الذهان موجوداً أم لا ويكتفى بالكلام على الطريقة التى تمّ بها تصنيفه وعلاجه. فعلى العكس من كل ذلك، واصل لاكان إلحاحه –شأن ألتوسر– على علميّة عمله، وإن كان تصوّره للعلم تصوراً خاصًا وفريداً، وقد استمر هذا الإلحاح حتى الفترة الأخيرة التى شهدت تعرّض العلم لهجوم عنيف.

غير أنّ لدى لاكان ثلاثة عناصر تركت أثرها على الفكر ما بعد البنيوى: أوّل هذه العناصر هو عداؤه للأنا الفرويدوى الموحّد، بالصورة التى رآه عليها فرويد بوصفه عنصراً ضرورياً للتعامل مع الواقع الاجتماعى الذى ينبغى عليه أن يتكيّف معه. فقد رأينا أنّ ثمّة انزياحًا فى أعمال لاكان نحو فكرة "الذات" التى هى بالنسبة له حقل من التوترات وليست وحدة، والتى لا تعدو من بعض النواحى كونها بناءً مشكّلاً من خطابات "الذات". وهى فكرة تمّ إدماجها، بشكل مبسّط، فى نظرية ألتوسر مما أكسبها نفوذاً واسعًا بين الماركسيين "البنيويين". غير أنّ من الممكن استخدامها لإلقاء الشكّ، ليس على وجود النّفس المتكاملة وحسب، وإنّما على وجود أىّ واقع أحادى المعنى لهذه النّفس مما يمكن أن ترتكس نحوه أو تُظهر ردود أفعالها حياله. وإذا ما كان لاكان قد حافظ دومًا على مفهوم الواقعى؛ باعتباره غير القابل للترميز، والمستحيل، فإنّ الواقعية العادية – الواقعية التى تقول إن هنالك فعلاً مناضد، وكراسى، وبشراً آخرين، وإنّ الأنا موجود، فى جزء من وجوده، لكى يقبض على الواقع ويتعامل معه – يصعب أن نجدها لديه.

والعنصر الثانى هو إلحاح لاكان على أولوية الدالّ فى اللغة. ولعلّ من الممكن تبرير هذا الرأى بالنسبة للمحلّل النفسانى إذا نظرنا إليه بوصفه توجيهًا بضرورة النظر إلى خطاب المحلِّل وعدم تجاهل سمات معينة كالتلاعب بالألفاظ والتوريات. كما يبدو هذا الرأى بالنسبة للمحلِّل النفسانى بمثابة سبيل لكلٍّ من الادّعاء بأن مجرّد إمكانية أن نعنى شيئًا بواسطة الدوال العادية تتوقف على علاقتنا بدوال سيّدة معينة، مثل القضيب (الفالُس)، يبدو أنها تلعب دورًا فى منظومة لاكان يشبه الدور الذى يلعبه مفهوم النمط البدئى فى منظومة يونغ. غير أنّ من الممكن النظر إليه أيضًا على أنه نوع من الدعم لضربٍ من إعادة التفكير الجذرية فى نظرية اللغة السوسورية، التى تفترض أن معانى التعابير اللغوية مبنيّة من التقابلات بين الأصوات. وهذه النظرية هى ضرب من الهراء الألسنى، وليس لها معنىً أو فائدة، شأنها شأن المجنون الفوكوى. إلا أنها لا تزال تنتاب الكتابة ما بعد البنيوية وتتردد فيها مثل ذهان، مُنْزِلَةً الخلط والتشوّش أينما حلّت. وأنا أطلق على هذه النظرية اسم الإلحاح على الفونيم.

أمّا العنصر الثالث، وربما العنصر الأشدّ أثرًا، فهو طريقة لاكان المميزة فى عرض أفكاره؛ التلميح الخاطف، والبلاغة المليئة بالألغاز، والتلاعب المتواصل بالألفاظ:

> **إنّه لمن اللافت بعض الشىء أن يتمّ الشعور بِبُعْدٍ على أنّه بُعدُ شىءٍ ما آخر فى الكثير الكثير من التجارب التى يخوضها البشر، ليس من غير التفكير بها، بل أثناء التفكير بها، إنمّا من غير التفكير بأنّهم يفكّرون، ومثل تفكير تليماك بالحساب أو النفقة (pensant la dépense)، لا يمكن قطّ أن يكون التفكير قد بلغ الحدّ الذى يمكن عنده لأولئك الذين يرون أن فكرة الفكر تضمن التفكير أن يقولوا على نحوٍ متّسق ... ولذلك فإنه لم يعدّ ثمّة سبيل**

لردّ هذا المكان الآخر إلى شكل خيالى من الحنين، إلى فردوس ضائع أو مستقبلىّ، وما يجده المرء هو فردوس علاقات الحبّ التى عاشها الطفل حيث، baudelaire de Dieu!، استمرار شيء ما، كما يمكن لى أن أقول. (لاكان ١٩٦٦، ص ١٩٢-١٩٣)

ولعلّ لدى لاكان مبرراً يفوق ذلك الذى لدى مقلّديه فيما يتعلق باستخدام التوريات والتلاعب بالألفاظ. فهو يكتب، فى معظم الوقت، عن اللاوعى الذى يستخدم التوريات، كما يقول فرويد وكما تثبت الأدلّة العيادية الكثيرة. أمّا نظرية لاكان المتعلّقة بأولوية الدالّ، والتى هى نظرية خاطئة باعتقادى (الأمر الذى تطرّقت إليه فى الفصل الثالث وسأعود إليه فى الفصلين السادس والسابع)، فهى نظرية تقف على أرضية صلبة وتبرّر هذا القدر الكبير من التلاعب بالألفاظ. فالمقصود من التورية، بصرف النظر عن السبب، هو أن تكون أشبه بسجال ينغل مثل فيروس فى دم ما بعد البنيوية. وحتى ألتوسر، الذى ينتمى إلى مرحلة أبكر هى مرحلة بناء المنظومة فى هذه النظرية، كان يرى أن إطلاق التوريات المتعلّقة بكون "الذوات" "خاضعة"[1] هو أمر من شأنه أن يدعم سجالاته ويعزّزها. وأتباعه الإنجليز هم نسخ كربونية على هذا الصعيد. أمّا جاك ديريدا فيرى أنّ الجمع بين فكرة الاختلاف **differing** وفكرة الإرجاء **deffering** فى كلمة واحدة **différance**، يمكن أن يفيد فى ما يقوم به من مناهضة المتيافيزيقا. وعلى أثره راح العالم كله ينسخ هذه النظرة.

٣-٣ سجال ديريدا

غالبًا ما يطلق اسم "ما بعد البنيوية" على المرحلة الرابعة من مراحل التقليد البنيوى، والتى يُفتَرَض فى بعض الأحيان أنها تطور طبيعى للمبادئ البنيوية، مع أنها

(١) ثمّة لعب على الألفاظ لا يظهر فى الترجمة العربية ويظهر فى الإنجليزية والفرنسية، حيث subject = ذات و subjected = خاضع.(م).

لم تَعُدْ فى حقيقة الأمر بنيويةً بأى معنىً فعلىّ، وإن كانت قد احتفظت من المرحلة البنيوية ببعض الأسمال دون أن تتفحصها أو تحسن فهمها، ومن الأمثلة على ذلك المبدأ القائل إنّ اللغة نظام من التقابلات دون حدود ثابتة، وإنّها إذا ما عوملت على غير هذا النحو لا تلبث الميتافيزيقا أن تنسلّ وتزحف. والشىء الأساسى الجديد فى هذا الطور هو التخلّى عن النيّة الأساسية فى تقديم أنظمة واسعة المدى فى مجال العلوم الإنسانية؛ حيث تمّ النظر إلى مثل هذه النيّة على أنها نيّة جائرة قمعية تنبغى الإطاحة بها. وكان هذا تغيراً بالغ الجذرية لدرجة أنّ من الواجب وصفه بأنّه انهيار للبنيوية وليس تطويراً لها، وإن تكن قد أخفت هذا الانهيار لبعض الوقت تلك العادة المتمثلة فى وضع كتب مفرطة الطول تبدو وكأنها تقدّم أنظمةً مع أنها لا تعمل إلا على تقويضها. ومن هذه الكتب كتاب ديريدا **علم الكتابة**، وكتاب بارت **س/زد**، وكتاب دولوز وغوتارى **اللا - أوديب**.

لماذا انهارت البنيوية؟ ثمّة إغراء يدفعنى لأن أقول إنها ماتت فجأة بالأحرى فى عام ١٩٦٧، قتلها سجال ردىء واحد أطلقه جاك ديريدا. غير أنّ هذه الطريقة فى وصف الحالة هى طريقة ميلودرامية، ولعل من الأفضل القول إنه فى عام ١٩٦٦ كان من الممكن لزعيم زىٍّ فكرىٍّ رائج مثل رولان بارت أن يقدّم نفسه صراحةً ودون التباس على أنه بنيوىّ، منخرط فى نشاط بحثىّ تعاونى وبنّاء، أما فى عام ١٩٦٨ فكان من الصعب عليه أن يفعل ذلك دون أن يبدو ساذجًا. (على الرغم من أنّ هذه البنيوية الساذجة، أو البنّاءة، قد استمرت عمليًا فى أعمال كأعمال جيرار جينيت، طوال السبعينيات). كما أن ديريدا لم يكن الفاعل أو المؤثر الوحيد فى هذا المجال، فضلاً عن أنّ فى رصيده أكثر من سجال واحد. وقد ناقشتُ أحد سجالاته مع ليفى شتراوس فى أحد المقاطع، غير أنّ السجال الأكثر أهمية - والذى يُذكَر باستمرار، دون أىّ حسّ نقدى مهما يكن، فى العروض المُبَسَّطة للنظرية الأدبية بل وفى بعض الأدبيات الفلسفية الثانوية - هو السجال حول المكنونات الميتافيزيقية فى المركزية الصوتية المزعومة لدى دو سوسور.

وقد أدرج ديريدا هذا السجال فى كتابه **علم الكتابة**، وهو كتاب عن علم خيالىّ للكتابة، ربما قُصِدَ منه هجاء السيميولوجيا والتهكّم عليها. وهو يقول عمليًا إنّ سوسور، الذى اعتُبِرَ أنّه قدّم بديلاً بنيويًا لميتافيزيقا الحضور البادية لدى فلاسفة مثل هوسرل وهيدغر، يُبْدى هو نفسه هذه الميتافيزيقا ذاتها. وهذا سجال ردىء، لأنه يقوم على مزاعم زائفة فيما يتعلّق بمعنى تفضيل سوسور الكلام على الكتابة؛ ولأنّه يستند إلى تاريخية تقليد أسطورىّ تمامًا بشأن المركزية الصوتية. (وقد حاولت أن أشرّح هذه المسألة العويصة فى الفصل الأول والخامس، ولا يمكننى أن أوجزها هنا).

لماذا كان لسجالات ديريدا مثل هذا الأثر الدراماتيكى؟ ففى فرعٍ علمى أكثر دقّةً - كالرياضيات، مثلاً - يمكن للمرء أن يبرهن أنّ خطأً ما من خطوط البحث غير ممكن أو مستحيل عمليًا. ونظرية غوديل هى مثال واضح على ذلك. فيكون كلّ من يسعى فى مثل هذا الخطّ ممن ينتمون إلى هذا الفرع شخصًا غبيًا، لا يفهم عمله. وفى مثل هذه الحالة، فإنّ الاتجاه الذى يتّخذه فرع علمىّ كامل يمكن أن يتأرجح ويهتزّ باكتشاف نظرية واحدة، إلا أنّ السيميولوجيا البنيوية ليست مثل هذا الفرع الدقيق، وسجالات ديريدا التفكيكية هى أوهى بكثير من نظرية غوديل، أو من تناقضات نظرية المجموعة لدى راسل (انظر بهذا الشأن أى نصّ أساسى فى المنطق أو فى أسس الرياضيات، مثلاً كورى ١٩٦٣؛ نيبون ١٩٦٣).

واعتقادى الشخصىّ أنَّ سجالات ديريدا السارية، التى يُطلق عليها اسم التفكيك، فى حين أرى من جهتى أنَّها نوع من المصادرة على المطلوب، هى سجالات تكفى ليس لهزّ علم الظاهرات وحسب (وهو الأمر الذى يبدو أنَّ ديريدا يريد القيام به) بل لمحوه أيضًا. وعلى هذا الأساس، فقد بدت السيميائية البنيوية الجديدة المُحَسَّنة مشروعًا بعيداً عن المنطق والمعقولية، بمقدار ما بدا سوسور الجديد المُحَسَّن ظاهراتيًا (بخلاف سوسور الأصلى). فقَبْل ديريدا، حاول بشرٌ يتّسمون بالتكلّف والإتقان أن يقدّموا نظرية شكلية أو صُوْرية فى الثقافة البشرية؛ أمّا بعد ديريدا، فقد عرف هؤلاء أنّ ذلك غير ممكن.

إنّ كلّ من لديه اطلاع على تاريخ المنطق الصوريّ في أوائل القرن العشرين سوف لن يدهش لهذه النتيجة. فمن السخف الواضح أن نحاول تقديم نظرية صورية في الثقافة كاملة ومتماسكة في الوقت ذاته في حين لا يمكن تقديم نظام للمنطق الرياضي يمتلك هذه الخصائص من الكمال والتماسك؛ ذلك أنّ نظريةً من هذا النوع في الثقافة سوف تهزمها تلك التناقضات الظاهرة التي ينطوي عليها المرجع الذاتي. لكن ذلك لا يحول بين المرء وصياغة نظريات صورية في ميادين ثقافية محدودة، كقواعد اللغة، مثلاً، في حين أنّ أيّ نظرية ترمي إلى الكليّة هي مستحيلة من حيث المبدأ.

٣-٤ القوة وفوكو

أريد الآن أن أقلّص المقاطع الخمسة السابقة، أو أن أختصرها إلى النصف على الأقل ، ليس لأنها خاطئة، وإنما لأنها تخطيطية على نحو سخيف. فهي تنحاز للأثر الذي تركه ديريدا وتتجاهل أثر فوكو - أما كان هذا ليجعله يتميّز غيظًا؟ - فما بالك بأثر ألتوسر ولاكان؛ فأيّ من هؤلاء قد يبدو أشدّ أهمية لو نظرنا من زاوية مختلفة قليلا. وبصورة أكثر تجريداً، فإنّ المقاطع السابقة قد انحازت إلى سجال فلسفي محض على حساب الآثار التي خلّفها تاريخ الأفكار وخلّفتها النظرية الاجتماعية والنفسانية.

وباختصار، فإنّ هذه المقاطع قد تجاهلت الـ Zeitgeist **(روح العصر)**: التغيرات الاجتماعية والسياسية التي كانت جارية، المراحل الأخيرة من حكم ديغول، ثورة الطلاب الوشيكة واندفاع الطلاب الثوريين وهم يصيحون باشمئزاز للألتوسريين: "البنى لا تنزل إلى الشوارع!" ونظرتهم المحقّة نوعًا ما إلى العلوم الاجتماعية على أنها أدوات تستخدمها الحكومة الأميركية كي تبرر زجّها الفلاحين الفيتناميين في ما يشبه كثيراً معسكرات التجميع (شومسكي وهيرمان ١٩٧٩)؛ وظهور الماركسية في صيغتها

الستالينية أشبه بآلة لبناء معسكرات التجميع (سولجنتسسين، فى أماكن كثيرة). ومقابل كل هذا كان ثمة الحلم بأن الخيال ينبغى أن يتولّى السلطة؛ ويمكن لى أن أتذكر وقتًا لم أكن لأحسب فيه أن هذا كان عبارة عن فكرة مجنونة وعبارة عن زبد. واعتقادى أنّ الحلم المتلاشى بالتحرر من "عقلانية علمية" أخذت أشكالاً قمعية قد عمل على تزويد ما بعد البنيوية بالوقود طوال عشرين عامًا إلى الآن، فى الوقت الذى تعمقت فيه النزعة المحافظة فى العالم عمومًا. وكلّ هذا هو ما يفسّر وقوفنا الآن على بعض الأعمال كى ننظر فيها.

إن فوكو هو مؤرِّخ أفكار مختلف. والعنوان الذى وضعه للبحث الذى تقدم به لنيل شهادته هو "تاريخ أنظمة الفكر"؛ وهو عنوان يطال جانبًا واحدًا من جوانب أعماله، ألا وهو محاولة تبيان الطريقة التى يمكن بها لمجموعاتٍ مشتركة من الافتراضات المتعلقة بتصنيف ظواهر العالم أن تشكّل أساسًا لمباحث أكاديمية شديدة الاختلاف ولمواقف متعاكسة تعاكسًا عنيفًا فى المباحث ذاتها فى فترات معينة. ومن الأمثلة على ذلك كتابه **الكلمات والأشياء** الذى ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان **نظام الأشياء** (١٩٦٦)، إلا أن العنوان الفرنسى أكثر إيحاءً. ومثل هذه المجموعة من الافتراضات تُدعى الإبستيم أو إبستيم، أما البحث عن هذه الإبستيمات فيمكن أن يدعى، حسب عنوان كتاب آخر لفوكو، **حفريات المعرفة** (١٩٦٩). وكل هذا يبدو نظاميًا بما يكفى لأن يضع فوكو فى الطور البنّاء الأخير من أطوار البنيوية. والحقيقة أن كثيرًا من القرّاء قد قرأوا أعماله على هذا النحو فى البداية.

غير أن من الصعب أن نجد من يظهر للنظام ذلك العداء الذى يظهره مؤرّخ أنظمة الفكر هذا. حيث يمكن أن نرى فيه نقيضًا مطلقًا للوى ألتوسر، الذى كان أستاذه فى وقت من الأوقات. فقد رأى ألتوسر أنَّ ماركس قد افتتح قارة علم التاريخ العظيمة مجترحًا قطيعة إبستمولوجية مع كلّ الكتابة التاريخية السابقة. أمّا فوكو فلم يرفض الماركسية وحسب، وإنما أىّ شكل من أشكال علم التاريخ النظامى. وكان ألتوسر فيلسوفًا يرى التاريخ بوصفه مسألة بنى كبرى، أما مسألة التفاصيل التاريخية

وما إذا كان يعرف أىّ تفاصيل من هذا النوع فمسألة فيها نظر، فتبعًا لمبادئه الخاصة تكاد هذه المسألة أن لا تكون مهمة. وإلى اليوم، لا يزال التاريخ الألتوسرى ينزع إلى التحليق فوق العالم التجريبى ويبقى غير قابل للاختبار بأىّ حال من الأحوال، وثمة مؤرّخون ماركسيون فى إنجلترا من الجيل القديم يبصقون لمجرد ذكر اسمه. وبالمقابل فإن اطلاع فوكو التاريخى كان مذهلاً ولم يقتصر قطّ على وقائع مخصوصة، فهو يشبه من بعض النواحى المؤرّخين الماركسيين الإنجليز إلا أن تعامله مع الأدلة التجريبية هو تعامل متعجرف، نوادرى، انطباعى، إيضاحى بطريقة تختلف عما نجده لدى المؤرّخين الماركسيين الإنجليز، كما أنه يحافظ على عادة الانغماس فى بلاغة فلسفية تأملية.

وما أعنيه بالبلاغة الفلسفية هو أمر يمكن أن توضحه الجملة التالية من كتاب فوكو **المراقبة والعقاب** (ص٢٣)، وهى جملة تعرض لواحد من منظورات هذا الكتاب:

> **بدلاً من تناول تاريخ العقاب وتاريخ العلوم الإنسانية كسلسلتين منفصلتين يبدو تداخلهما وكأن له أثرًا مشوّشًا أو نافعًا على أحدهما أو على الآخر أو ربما على كليهما، تبعًا لوجهة نظر المرء الخاصة، فلننظر ما إذا كانت هناك لحمة مشتركة أم لا أو إن لم يكن كلاهما مشتق من سيرورة واحدة لتشكيل "إبستمولوجى - قضائى"، وباختصار فلنجعل تكنولوجيا القوة المبدأ الفعلى لكل من أنسنة نظام العقاب ومعرفة الإنسان.** (فوكو ١٩٧٥).

تشير هذه الجملة إلى سلسلة كاملة من المزاعم المتعلقة بالإبستمولوجيا مما يصعب الدفاع عنه بسجالات فلسفية صريحة. غير أنّ فوكو لا يقدّم أىّ سجالات من هذا النوع ، وإنما يحكى تاريخه بوصفه مجموعة من القصص التى تهدف إلى الإيضاح وتقديم الأمثلة. ويبدو أن مفهوم "القوة-المعرفة" يصبح مبدأ إبستمولوجيًا وميتافيزيقيًا فى أعمال فوكو اللاحقة، وذلك دون أن يدافع عنه فلسفيًا على النحو المذكور، فمثل هذا الدفاع كان من الممكن بالطبع أن يؤدى إلى نظام فلسفى مثالى

آخر. وينبغى أن نعلم أن النسب الفلسفى الأقرب لفوكو هو نسبه مع نيتشه، فهو يتمتع بالقدرة ذاتها على الإطاحة بالافتراضات النظامية السوية التى يمتلكها أحد ما عن العالم، دون أن يحلّ محلّها افتراضات نظامية أخرى.

وإسهام فوكو السياسى الأساسى هو كتابته لتاريخ التعامل مع الجنون، وتاريخ العيادة وتاريخ معاقبة المجرمين، انطلاقًا مما فعله المجتمع بأولئك الذين صنّفهم بأنهم مجانين، أو مرضى أو مجرمين، إلا أنه لا يطرح أسئلة جوهرية حول طبيعة الجنون، أو المرض، أو الجريمة، (وأنا أعنى بالأسئلة الجوهرية هنا أسئلة كالسؤال عمّا إذا كان الفصام مرضًا له أساسه البدنى، على سبيل المثال). ولا شكّ أنّ مثل هذا التاريخ يميل إلى الإيحاء بأنّ هذه التصنيفات أو المقولات هى بناءات اجتماعية محضة، وكذلك إلى تصوير المجنون والمريض والمجرم بوصفهم ضحايا لسجانيهم وأطبائهم، وبصورة أعمّ كضحايا لنا، وهذا التعاطف مع الضحايا هو ما جعل فوكو رجل اليسار، وإن يكن يسارًا متعدد الألوان مثل قوس قزح مؤلّفًا من كل تلك المجموعات التى اعتبرها المجتمع منحرفة، مهما تكن متباينة، وليس يسارًا بروليتاريًا أحاديًا مصمتًا.

٣-٥ ما بعد البنيوية والعقلانية

إنَّ مثل هذا الهجوم الذى خاضه فوكو بإصرارٍ ومثابرةٍ على مثل هذه الجبهة الواسعة من المباحث - علمًا أنَّ كتابه الأخير الذى لم ينهه كان حول الجنس - يقوّض مفهوم العقلانية ذاته، بل إن كتاب فوكو الأول عن الجنون يقوّض على نحو متعمَّد تمامًا مفهوم السواء فيما يختص بالعقل، وأصبح واحدًا من كلاسيكيات الحركة المناهضة للطب النفسى. ويمكن لمن يرغب أن يجمع مثل هذا العمل إلى هجومات ديريدا الفلسفية المحضة على تلك الأوجه من ميتافيزيقا الحضور كلية الوجود التى يدعوها تمركزًا على العقل وأدعوها عقلانية، فيحصل على بدايات موقف مناهض للعقلانية أصيل، أو فى أضعف الإيمان على موقف "يسائل أفكار العقلانية الضيقة" أو "يقدّم

العقلانية بوصفها شيئًا مبنيًا على نحو تاريخى"، أو يجعل العقلانية أثرًا للقوة، أو يهزّ أفكارنا العامة حول ما هو عقلانى دون أن يضع أىّ شىء آخر مكانها بالضرورة، ومثل هذا الموقف هو الذى يوفّر واحدًا من المعانى الفكرية لاسم "مابعد البنيوية" الذى أطلقته الصحافة (بوضع المعانى الفكرية هنا كمقابل للمعانى الأسلوبية).

ويبقى أن من الممكن أن نقدّم توصيفًا معتدلاً ومنطقيًا جدًا لهذا الموقف. وثمة تناول غير رسمى سمعته يجرى كما يلى: "لا بد أن يكون لدينا ضروبًا عامة كبرى من تناول العالم". (كالماركسية، والنظرية الفرويدية... والعلوم الطبيعية، مثلاً). "ولكن انظروا إلى التفاصيل الصغيرة فى مثل هذه التناولات، أو إلى الفجوات وحالات الكبت" (يُعنى فوكو بحالات الكبت السياسى، فى حين يُعنى ديريدا بالفجوات "المنطقية")، "وسوف تجدون أنفسكم مضطرين إلى بناء قصة مغايرة تمامًا كى تتلاءم مع هذه التفاصيل" . ومثل هذا الخطّ الذى يتناغم مع أعمال كلٍّ من ديريدا وفوكو، هو خطّ يشتبه ويرتاب بكل توليفة كبرى، وإن كان لا يرقى إلى رفضها على وجه الدقّة، حيث يمكن للمرء أن يعمل على النصوص التى تشكّل هذه السرديات الكبرى، ويبحث عن الفجوات وحالات الكبت والقمع فيها.

ولو أنَّ ما بعد البنيوية اقتصرت على هذا لما كانت قد حققت مثل هذا الصيت. بل لكانت عندئذ مَعْلَمًا من معالم الحذر والتدقيق فى البحث وما كانت لتحمل قطّ سيماء التناقض والمفارقة الفكرية الجائرة - ولا سَيْمَاء الحماس الثورى - التى بدت كأنها علامتها المميزة. غير أن ما بعد البنيوية لم تقتصر على ذلك بل تعدّته إلى ما هو أكثر منه ومن التلاعب اللاكانى بالألفاظ. ذلك أنّ ثمّة تلاعبًا بالأفكار أيضًا. فديريدا، على سبيل المثال، لا يقنع بتقديم سجالات ضدّ مواقف يرغب فى أن يضعها موضع المساءلة، بل يكتب بدلاً من ذلك نصوصًا تمثّل ما تنطوى عليه هذه المواقف من إشكاليات، الأمر الذى يمكن أن يشكّل انتهاكاتٍ للذوق واللياقة تبدو عليها مسحة الجنون. وعلى سبيل المثال، فإنه حين دافع جون سيرل عن أعراف لغوية معينة، ردّ عليه ديريدا بنصٍّ ينتهك تلك الأعراف ذاتها، حتى أنه أساء تهجئته اسم

سيرل وكتبه SARL بدلاً من . SERL (ديريدا b ١٩٧٧). إنّ هذه التقنية لهى شِعْر الفلسفة الملموس.

والحقيقة أن اسم "ما بعد البنيوية" ليس بالاسم الذى يناسب تماماً كل هذا النتاج الفكرى الذى نتناوله الآن، فهو ينطبق على واحد أو اثنين من كتّابنا هؤلاء، غير أنه لا ينطبق على معظمهم. فرولان بارت يمكن أن ندعوه ما بعد بنيوى بالفعل، ذلك أنه كان بنيوياً مُعْتَرَفًا به فى وقت من الأوقات ثم تحول إلى ما بعد البنيوية، بتأثير من ديريدا، وكريستيفا وغيرهما.

وليفى شتراوس أيضًا كان بنيويًا معترفًا به، بل افتُرِضَ فى بعض الأحيان أنه هو الذى ابتدع المصطلح أو الاسم، غير أن ليفى شتراوس لم يتخلَّ مطلقًا عن ولائه لهذا النموذج، بصرف النظر عن مدى التعديل الذى لعله قد طرأ على آماله العلمية التى أوقفها على هذا النموذج.

أما لاكان فلم يكن بنيويًا قطّ، بالمعنى الضيق لكلمة بنيوى؛ فهو ذلك الفرويدى الذى حاول شدّ فرويد إلى عصر هيدغر فى المقام الأول، وليس إلى عصر ليفى شتراوس أو سوسور. وديريدا هو ما بعد ظاهراتى، ولم يكن قطّ بنيويًا من أىّ نوع، على الرغم من الدور المهم الذى لعبه فى وضع حدّ للبنيوية الفرنسية وابتداعه طريقة جديدة فى **الكتابة** وإحلالها جزئيًا محلّ الطريقة الدينية البنيوية كنوع من النظرية - الأدبية. وكذلك فإن ألتوسر وفوكو لم يكونا بنيويين بالمعنى الضيق للكلمة؛ فالنموذج الألسنى الذى قام عليه ذلك الضرب من البنيوية ليس له إلا صلة واهية بالتاريخ، اللهم إلا بوصفه نوعًا من الحضّ العام على الدراسات التزامنية؛ كما أن ماركسية ألتوسر البنيوية هى شكل من البنيوية التاريخية، إن كانت أىّ شىء. وهذا ما تخفيه فى بعض الأحيان واقعة أن قسطًا كبيرًا من نظرية الخطاب الحديثة يتحدّر من ألتوسر، إلا أن فكرة "الخطاب" هى فكرة عامة وواهية، ويشكلّ تفادى ممارسة الألسنية جانبًا من الهدف الذى تسعى إليه. وفوكو أيضًا ليس ما بعد بنيوى، إنما هو نيتشوى وما بعد ماركسى. ودولوز وغوتارى مؤلفا كتاب **اللا_أوديب**، ذلك الكتاب الغريب الذى يرى أنّه

كان من الأفضل لنا لو كنا عبارة عن تجمعات فصامية من الرغبات بدلاً من كوننا أعضاء أوديبيين فى مجتمع، هما نيتشويان وما بعد لاكانيين. أما جوليا كريستيفا، ما بعد البنيوية النمطية الأصلية من بعض النواحى، بهذا الشكل الجديد الذى طرحته من السيميائية التى يقتصر محتواها على مساءلة ذاتها (*Semeiotike*، ١٩٦٩)، فقد كانت باعتقادى أصغر بكثير من أن تمرّ بالمرحلة البنيوية أىَّ مرور، مع أنها ساهمت فى إقناع رولان بارت بالتخلى عن البنيوية.

ومن سوء الحظ أن البنيوية وما بعد البنيوية قد صُدِّرَتا إلى إنجلترا وأميركا فى هذا الطور الأخير، دون أن يتم التمييز بينهما قطّ على نحو سليم. فهما مختلفتان تماماً فى الطابع وتقتضيان استجابتين مختلفتين تماماً. وقناعتى أنّ البنيوية قد كانت استراتيجية بحث مميزة وهامة، وهى لا تزال مستمرة على نحو ما فى بعض البحوث العلمية الحديثة الواعدة جداً فى الألسنية والذكاء الاصطناعى؛ ويمكن لها على هذا الأساس أن تكون مفيدة فى تقديم نظريات موضوعية فى الأدب غير أنها تبقى قائمة على نموذج ألسنى قاصر يعانى مما أدعوه "بؤساً منطقياً"، الأمر الذى يجعلها بحاجة إلى ضرب من التطوير والتنقيح الجذريين. أمّا ما بعد البنيويات الكثيرة فتبدو لى فقاعات من الصابون مناهضة للميتافيزيقيا بشعارات سياسية منقوشة عليها، والسبب الوحيد الذى يقف خلف افتراض أنّها تشكّل أساساً مناسباً للنظرية الأدبية هو أنها تشارك الأدب فى كثير من خصائصه، بما فى ذلك أنها خيالية. وسوف أعود إلى هذا الأمر وأطوّره فى الفصلين التاليين اللذين أتناول فيهما كلاً من بارت وديريدا على التوالى.

كتب :

ليفى شتراوس: ليتش. إ. ١٩٧٠ ليفى شتراوس.

ليفى شتراوس ١٩٥٨، ١٩٧٦ الأنثروبولوجيا البنيوية.

لاكان: بينفينوتو. ب وكينيدى. ر. ١٩٨٦ أعمال جاك لاكان.

سوسور: كوللر. ج. ١٩٧٦ سوسور.

ألتوسر: إيليوت. ج. ١٩٨٧ انعطاف النظرية.

ألتوسر ١٩٨٤ مقالات فى الإيديولوجيا.

ديريدا: نوريس. ك. ١٩٨٧ ديريدا.

فوكو: شيريدان. أ. ١٩٨٠ فوكو: إرادة الحقيقة.

فوكو ١٩٨٤ مختارات من فوكو.

كريستيفا: كريستيفا ١٩٨٦ مختارات من كريستيفا.

من أجل قراءة إضافية :

الأنثروبولوجيا وليفى شتراوس: كلارك ١٩٨٠، دوركهايم ١٨٩٥، دايسون-هدسن ١٩٧٠، هاريس، م فى مجموع أعماله، ليتش ١٩٧٠، ليفى شتراوس فى مجموع أعماله، مور، تيم ١٩٦٩، راغلان ١٩٣٦، ١٩٤٠، شالفى ١٩٧٥، تايلور ١٨٧١،١٨٨١

الاتجاهات التحليلية النفسية: بوس ١٩٦٣، كاسيغو - سميرغل وغرونبرغر ١٩٧٦، كوبر ١٩٦٧، دولوز وغوتارى ١٩٧٢، فرويد، آنا ١٩٣٦، فرويد، سيغموند فى مجمل أعماله، هيلمان ١٩٨٣، كوستنباوم ١٩٧٨، لابلانش وبونتاليس ١٩٧٣، مالكولم ١٩٨٢، ١٩٨٤، بياجيه فى مجمل أعماله.

هيغل: كوجيف ١٩٧٩

التحليل النفسي ولاكان: كليمنت ١٩٨١، جيمسون ١٩٧٧، جونسون ١٩٧٧، لاكان ١٩٥٣-١٩٥٥، وفي مجمل أعماله، ليماير ١٩٧٠، مكّابي ١٩٨١، موللر وريتشاردسون ١٩٨٢، راغلان - سوليفان ١٩٨٦، شنايدرمان ١٩٨٣، سِيديت ١٩٨١، سميث وكيريغان ١٩٨٣، توركل ١٩٧٩، ويلدن ١٩٧٢، ١٩٨٦ .

البنيوية وسوسور: كوللر ١٩٧٥، ١٩٧٦، دو جورج ودو جورج ١٩٧٢، هوكس ١٩٧٧، كورزويل ١٩٨٠.

الماركسية وألتوسر: ألتوسر في مجمل أعماله، ألتوسر وباليبار ١٩٦٨، بينتون ١٩٨٤، دولينغ ١٩٨٤، إيليوت ١٩٨٧، ماكدونل ١٩٨٦،ماشري ١٩٦٦، بايتمان ١٩٨٣، بيشو ١٩٧٥.

تاريخ الأفكار وفوكو: فوكو في مجمل أعماله، هوى ١٩٨٦، شاخت ١٩٨٣ (عن نيتشه).

ما بعد البنيوية: بوجو ١٩٨٩، كوللر ١٩٨١،١٩٨٣، دولوز وغوتاري ١٩٧٢، ١٩٨٠، ديريدا في مجمل أعماله، هارلاند ١٩٨٧، كريستيفا في مجمل أعمالها، ليسيركل ١٩٨٥، ستاروك ١٩٧٩، تاليس ,١٩٨٨ انظر أيضًا الفصول ٤، ٥، ٧ من هذا الكتاب.

علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي: بلاكمور وغرينفيلد ١٩٨٧، بلومفيلد ١٩٨٧، سيرل ١٩٨٤.

عموميات: كوللر ١٩٧٥، هوكس ١٩٧٧، ميركور ١٩٨٦، سكُرَتن ١٩٨٥، سوبر ١٩٨٦، تاليس ١٩٨٨.

من أجل العناوين والناشرين نُحِيل القارئ إلى قائمة المراجع والمصادر في نهاية الكتاب.

الفصل الرابع

مسار رولان بارت

الطريق إلى البنيوية ومنها إلى الآداب الجميلة مرّة أخرى

خلاصة

مسار رولان بارت هو مسار انتقال ناقد أدبى فرنسى من الاهتمام بتقديم كتّاب طليعيين مثل بريخت وروب غرييه والتعليق الساخر على "أساطير" البرجوازية إلى البنيوية السيميولوجية وتحوّله فى أوائل الستينيات إلى ضَرْبٍ من العالِم الذى ترك أثره لدى فرع علمى كامل من السيميولوجيين اللاحقين ممّن سبق له هو نفسه أن نظر إليهم نظرة شكّ وريبة، ثم تحوّله بعيد عام ١٩٦٧، بتأثير من ديريدا وكريستيفا، من نظريات بنيوية بنّاءة إلى قَلْب هذه النظريات والإطاحة بها (كما فى كتابه **س/ زد**، ١٩٧٠)، آخذًا طريق الرجعة إلى الجانب الأدبى والصوت الشخصىّ؛ بانيًا إيروسيات النصّ (**لذّة النصّ**، ١٩٧٣)، وكذلك صوفيّةً نصّيةً لا تتلاءم معها النظرية التحليلية (**من العمل إلى النصّ**، ١٩٧١)؛ حيث يبدو النصّ ضمن هذا النوع من الصوفيّة، مثل **الروح** لدى هيغل؛ إذْ أنّ النصّ وحده من يمكنه أن يعرف ذاته. ولقد تركت هذه الصوفيّة النصيّة أثرًا بالغًا لدى ما بعد البنيوية.

١- من ناقد يسارى إلى عالِمٍ فى الكتابة: مدخل

أهمُّ ما يتعلّق برولان بارت هو مساره؛ أى ذلك السبيل الذى اتّخذه تطوره، والطريقة التى انتقل بها من مجموعة من التأثّرات إلى مجموعة أخرى. ولا يعنى هذا أننا ننكر أهميته الكبيرة كناقد، وخاصةً ما قام به للتعريف بالـ nouveau roman[(١)] وبيريخت، أو أننا ننكر ما له من أهمية ككاتب، أو كأديب مفكِّر، أو كمولِّد للآراء والأفكار ومبتكر لها، أو كناقد للثقافة وصحافىّ يسارىّ، أو كرائد لدراسة الثقافة الشعبية فى فرنسا. غير أنّ أهميته الأساسية تنبع من كونه ممثّلاً للزىّ الثقافى الرائج الخاص بالبنيوية السيميولوجية ورائدًا له، طورًا بعد طور ومرحلةً بعد مرحلة، فى الحياة الثقافية الفرنسية عمومًا وفى الثقافة الأدبية الفرنسية على وجه الخصوص. ومن يدرس سيرة بارت يمكنه أن يرى ما كان عليه ذلك الشكل المحدّد من البنيوية الذى تمّ استبداله؛ وما الذى كان يقدّمه فى الأصل؛ وكيف تطور ثمّ انقلب على نفسه؛ وكيف تمّ التخلى عنه فى نهاية المطاف. ففى كلّ مرحلة من مراحل هذا السياق، كان بارت فى طليعة الزىّ الفكرى الرائج، بل وأطلقه؛ وتمثّلت مكافأته فى أنّه يقف الآن بوصفه أفضل ممثّل لهذا الزىّ. ولقد كان بارت فخورًا بمساره، وأشار إلى ذلك صراحةً فى سيرته الذاتية الموجزة **رولان بارت بقلم رولان بارت** (بارت ١٩٧٥، ص ١٩٥) وسوف أعود لاحقًا إلى هذا.

وسوف نرى أيضًا أنّ من الممكن تقسيم أعمال بارت فى أربعة أطوار كبرى. الطور الأول هو الطور ما قبل البنيوى، طور **درجة الصفر للكتابة** (١٩٥٣)، ومقالاته الأولى فى **مقالات نقدية** (١٩٦٤)، بما فيها أربع مقالات جيدة عن بريخت وثلاث عن روب غرييه، وكذلك **أسطوريات** (١٩٥٧). (ولن أتطرّق هنا إلى كتابيه **ميشليه وعن راسين**).

---

(١) بالفرنسية فى النص الأصلى: الرواية الجديدة. (م)

وربما كان من الممكن أن نُطلق على هذا الطور اسم "رولان بارت فى عصر سارتر"؛ فعلى الرغم من التأثيرات الأخرى، كتأثيرات بريخت وروب غرييه، إلا أنّ أحداً لم يُلْقِ بظلّه على بارت مثل سارتر. فبارت المولود عام ١٩١٥، كان يصغر سارتر بعشرة أعوام، وكان مثله مثقفًا أدبيًا يساريًا، معاديًا قليلاً للنظام الأكاديمى الفرنسى ومعاديًا بقوة للبرجوازية. إلاّ أنّ سارتر كان أكثر من ذلك. فهو الزعيم المفوّه للوجودية، المدرسة الفلسفية السائدة فى باريس. أمّا بارت فلم يكن لديه فى الخمسينيات مثل هذه الخلفيّة، وإنما كان أمره مقتصراً على مجموعة من التبصّرات غير المنظّمة فى الطابع الاصطناعى للثقافة البرجوازية، وعلى ضربٍ من الماركسية غير الحزبية ومن التحليل النفسى غير الأرثوذكسى ممّا كان متوفّراً أصلاً فى باريس. ولذلك لم يكن ثمّة مجال لبارت لأن يحلّ محلّ سارتر بوصفه الحكم الفيصل فى الموضة الفكرية الفرنسية. ولم يتمّ إنزال سارتر عن عرشه إلا فى الستينيات؛ وقد اقتضى ذلك إسهام المكتب السياسى البنيوى برمّته؛ ليفى شتراوس، ولاكان، وبارت، وألتوسر، وفوكو، وديريدا الذين عُرِفوا خطأً بأنهم حكومة واحدة فى ميدان الخيالىّ.

بيد أنّ هذا الصراع يفسّر جزئيًا لماذا يمثّل **درجة الصفر للكتابة** (١٩٥٣) النصّ النظرىّ الأساسى بين أعمال بارت ما قبل البنيوية فى الخمسينيات. ففى هذا الكتاب يقدّم بارت سجالاً أضرم شرارته حضور **الرواية الجديدة** الحداثية ويوجّهه بصورة أساسية ضد كتاب سارتر **ما الأدب؟** (١٩٤٨)، الذى انحاز فيه إلى الكتابة "الملتزمة" سياسيًا. لكن بارت لا يقدّم سجاله بصورة جدال بسيط، بل بأسلوب غامض ومُلَغَز أشبه ما يكون بعمل سارتر الفلسفى الرئيسى **الكينونة والعدم**. فما من عمل من أعمال بارت فى هذه الفترة يدانى فى صعوبته **درجة الصفر للكتابة**. ولو قارنّا به **مقالات نقدية وأسطوريات** لبدا الأول واضحًا ومباشراً ولأمكن وصف الثانى بأنه ينتمى إلى الصحافة الشعبية.

لقد ترك كلّ من بريخت **والرواية الجديدة** أثرًا بالغًا وباقيًا على بارت. فقد ظلّ، من البداية إلى النهاية، معاديًا للواقعية البرجوازية المعتادة فى الفنّ، ومتحيّزًا لذلك النوع

من الفنّ الذى يُعلِنُ عن كونه مصنوعًا صناعةً بل ويحتفى بهذه الصنعيّة، وهو النوع الذى كان بريخت منظّره الأكبر فى ميدان المسرح، مع أنّ بارت أصبح لاحقًا أقلّ احتفاءً بالتعليمية قياسًا ببريخت. أمّا تناول بارت للقوالب الثقافية النمطية فى كتابه **أسطوريات**، فكان مجانسًا لتناوله الفنّ. فكلّ مثال جديد من قالب ثقافىّ نمطىّ أو كلّ **أسطورة** كما يدعوها بارت على نحوٍ مختلط ومشوّش، هو بالنسبة له طريقة أخرى تعمل البرجوازية من خلالها على جعل نظرتها الإيديولوجية للعالم تبدو وكأنها واقعة طبيعية ليس غير؛ الأمر الذى حدا ببارت إلى توطين نفسه على تقويض هذه القوالب النمطية عن طريق السخرية منها والاستهزاء بها.

غير أنّ السخريات الصحفية الخفيفة ومجموعة المقالات المدرجة فى **أسطوريات** - والتى لا تزال إلى اليوم الأوسع قراءةً بين أعمال بارت كونها الأسهل قراءةً وكونها الأفضل كتابةً لأنها الأبعد عن الكلام الطنّان والرنّان - تحظى فى المقالة الأخيرة من الكتاب وعنوانها "الأسطورة اليوم" بنوعٍ من الأساس النظرى الذى يضع بقية المقالات فى إطار نظرية فى السيميولوجيا والإيديولوجيا شاملة جداً بحيث يمكن أن تشتمل على **درجة الصفر للكتابة** بوصفه "أسطورة للأدب" هو ذاته. فطموح بارت ما كان ليقتصر فى هذه الفترة على أن يكون ناقداً مسلّيًا ومضحكًا يسلّط نقده على الافتراضات البرجوازية اللاواعية المزعومة. والمقالات المنشورة فى كتابه **أسطوريات** تبدو على الدوام مدهشةً بعض الشىء لثقل الدلالة السيميولوجية التى حُمِّلَتْ عليها فى النهاية.

أمّا الطور الثانى من أطوار بارت فهو الطور البنيوى والسيميولوجى الصريح. ولم يتغيّر هدف بارت السياسى الأساسى فى هذا الطور، فقد ظلّ على اعتقاده أنّ نوعًا محدّدًا من الثقافة الطبقية - هو الإيديولوجيا البرجوازية - قد **أُضْفِيَتْ عليه الصفة الطبيعية** عن طريق الأساطير، والتمثيلات، والصور، أو الدواليل التى يستخدمها البشر. كما ظلّ عازمًا على تقديم مساهمته السياسية بنزع الصفة الطبيعية عن هذه الدواليل. بيد أنه راح يحلم بأن يقوم بذلك عن طريق تطوير علمٍ للدواليل؛ علم السيميولوجيا الذى

سبق لسوسور أن تخيّله، والذى سعت خلفه المناهج البنيوية التى تم تطويرها انطلاقًا من أعمال سوسور وجاكوبسون على يد مفكرين مثل كلود ليفى شتراوس. ومن أجل هذه الغاية الضخمة فإن بارت لم يقتصر على قراءة أعمال هؤلاء المفكّرين وتمثّلها، بل قرأ أيضًا أعمال الألسنيين المعاصرين، من فرنسيين، وإنجليز، وأميركيين، أمثال مارتينيه، وبنفنيست، وهاليداى، وز. س. هاريس، وإيمون باتش.

ويمكن لنا أنّ نرى فى مقالة بارت "الأسطورة اليوم" مدخلاً لهذا الطور، بل إنها لا تزال بمثابة البيان الأوسع قراءة لهذا الطور. غير أنّ كتاب بارت **مبادئ السيميولوجيا** (١٩٦٤)، و هو نوع من كتاب الجيب الأولىّ الذى يتناول الأفكار السوسورية ويمكن للسيميولوجىّ أن يستخدمه، يقدّم الأوجه الشكلية للسيميولوجيا على نحو أوضح بكثير. وبطريقة أشمل. ويتمتّع هذا الكتيّب بكل مزايا الكتيّب الجيد؛ وإذا ما كان بارت يبدى فيه شيئًا من الغموض فى بعض الأحيان، فليس لأنه عاجز عن الكتابة بوضوح.

كما تنتمى إلى هذا الطور أيضًا بعض المقالات الأخيرة فى كتاب بارت **مقالات نقدية**، وقد قُدِّم بعضها بالإنجليزية لأول مرّة فى المختارات المفيدة التى اضطلع بها ستيفن هيث وجمعها فى كتاب عنونه بـ **الصورة، الموسيقا، النصّ** (بارت ١٩٧٧)، ربما كان يشتمل على أوضح بيان وضعه بارت للبرنامج البنيوىّ الرفيع، علمًا أنّ المقالة المعنونة "مدخل إلى التحليل البنيوى للسرد" كانت قد نُشِرَت أولاً فى مجلته Communications (٨، ١٩٦٦). أمّا العمل الذى يظهر فيه جهد بارت وكدّه أكثر ما يظهر فى هذه المرحلة (١٩٥٧-١٩٦٣) فهو دراسة واسعة المدى للغة الموضة، **نظام الموضة**، تقوم على"مجموعة كاملة" من الأمثلة يقدّمها فى موضة ألسنية حسنة. ولقد وصف بارت لاحقًا موقفه فى هذه المرحلة بعبارة مقتضبة هى "حلم العلميّة".

غير أنّ هذا الحلم تبخّر فى الطور الثالث، ما بعد البنيوى. ليس بالنسبة لبارت وحسب، بل لدى الجميع. وربما كانت الندوة الدولية التى عُقِدَتْ فى جونز هوبكنز عام ١٩٦٦ واحدةً من نقاط الانعطاف الأساسية، حيث جاءت باريس كلها إلى بالتيمور،

وكان بارت ممّن حضروا. ومع أنه لم يكن آنذاك راضيًا عن الألسنية كلّ الرضا، فإنه قدّم مقالة تحمل عنوانًا هزليًا هو "هل الكتابة فعل لازم؟" بدت أرثوذكسيةً فى بنيويتها إلى حدّ بعيد. غير أنه كان هناك اثنان آخران بين الأسماء التى حضرت، اثنان مشؤومان ينذران بسوء، هما جاك لاكان وجاك ديريدا؛ وكان ما قدّماه أمرًا مختلفًا تماماً؛ انتقادات محيّرة، تضرب فى كلّ اتجاه، لكلّ فكرة من أفكار البنيوية السيميولوجية. فقد تناولت مقالة لاكان موضوع "البنية بوصفها شرط الآخرية الأساسى لكلّ ذات أيًا كانت"، أمّا مقالة ديريدا فكان عنوانها "البنية والدالول واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية".

وبين عام ١٩٦٦ و١٩٦٨ تمثّل بارت هذه الانتقادات الجديدة، التى بدت كأنها تحيل الثقة البنيوية بالنفس إلى ضربٍ من السذاجة. وفى عام ١٩٦٨ حصل شىء آخر بدا وكأنه يحيل السياسة القديمة إلى ضرب من السذاجة. هذا الشىء هو ثورة الطلاب التى تزامنت مع إضراب عشرة ملايين عامل ممّا كاد يؤدى إلى الإطاحة بحكم ديغول. وابتداءً من عام ١٩٦٨-١٩٦٩ قدّم بارت حلقة بحث طويلة حول قصة قصيرة واحدة لبلزاك، وكان قد أراد لها فى الأصل، ومن غير شكّ، أن تكون تمرينًا تطبيقيًا فى النظرية البنيوية، لكن ما نتج عن ذلك، فى الظروف الجديدة، كان تعليقًا مسهبًا غريبًا وصعبًا على (٥٦١) شذرة من شذرات النصّ، فضلاً عن (٩٣) خروجًا عن النصّ يدمج بارت فى بعضها نسخًا بارتية من الأفكار اللاكانية والديريدية، وفى بعضها الآخر تصورات وتقديراتٍ سخيفة ورديئة. وكان هذا كتاب **س/زد**، حيث يقدّم بارت نظرياتٍ بنيوية ويطيح بها فى الوقت ذاته، وحيث يبدو فى أغلب الأحيان وكأنه يحاكى محاكاةً مضحكةً ذلك المشروع العلمى الذى سبق له أن اعتنقه ودافع عنه. وقد أطلق بارت على عمله فى هذه المرحلة اسم "التحليل النصّى" غير أنّ الاسم الصحفى الشعبى كان **ما بعد البنيوية**.

وينتمى إلى هذا الطور أيضًا بعض المقالات النقدية المكتوبة فى أواخر الستينيات

وفى السبعينيات، وثمّة بعض منها فى كتاب **الصورة، الموسيقا، النصّ**. وقد أفضى هذا الطور بالتدريج إلى أعمال مثل **لذّة النصّ، إمبراطورية الدواليل، خطاب عاشق**، والسيرة الذاتية المجتزأة التى تضمّ ألبومًا من الصور الشخصية، **بارت بقلم بارت**. وهى أعمال تمثّل طورًا أخيرًا هو شكل شخصىّ جداً من الميل إلى الآداب الجميلة، لم تتبخّر فيه المزاعم العلمية القديمة وحسب، وإنما اليسارية أيضًا، والعداء السياسى للبرجوازية.

يعكس كلّ طور من هذه الأطوار الأربعة حركةً ثقافيةً فى الأوساط الفكرية الفرنسية، كما ينعكس فيها؛ على الرغم من أنّ بارت يبدو كأنه قد توقّع التأرجح العام نحو اليمين فى تلك الأوساط قبل سنوات عدّة. وبقراءة بارت، فى أطواره الثلاثة الأولى على الأقل، يمكن للمرء أن يشعر بتغيّرٍ جارٍ فى مناخ فكرى كامل. وبارت مرجع موثوق فيما يتعلّق ببعض الأمور على الرغم من غندوريته(١) الفكرية التى هيمنت على عمله فى النهاية وتجلّت فى نزوعه إلى استخدام أفكار ومفارقات تبدو مرقّعةً ترقيعًا إلى بعضها بعضًا دون اهتمام يُذْكر بصحتها. ومع أنك لا تستطيع أن تتعلم الألسنية من بارت، فإن كتابه **مبادئ السيميولوجيا** يمثّل الصورة التى اتخذتها السيميولوجيا فى أذهان جيل كامل، والصورة التى كانت عليها تلك السيميولوجيا، تاليًا، فى ذلك الزمان والمكان.

وغندورية بارت تمثّل عَرَضًا حقيقيًا من أعراض فترتها وتدلّ عليها، على الرغم من اتّسامها بطابع شخصى شديد. وها هنا مثالان من تعليقات بارت على الجدول الوارد أدناه يبديان نكهة باريسية مميّزة من البلاغة الاستعراضية. فبارت يستخدم كلمة "تناصّ" فى الإشارة إلى كتّاب تركوا تأثيراتهم عليه، غير أنه لا يرى أنّ هذه الأخيرة هى تأثيرات؛ "فالتناص ليس حقل تأثير بالضرورة؛ إنما هو بالأحرى موسيقا أشكال

(١) الغندورية، dandyism، فضلاً عن كونها تشير إلى شدّة التأنق فى الملبس والمظهر، تشير أيضًا إلى أسلوب أدبى وفنى عرفه النصف الثانى من القرن التاسع عشر وتميّز بالتكلّف والإفراط فى التأنق.(م)

بلاغية، واستعارات، وكلمات - أفكار، إنه الدالّ بوصفه **سيْرانة**[١]" وهو يستخدم أيضاً كلمة "أخلاق" ليشير بها إلى اهتماماته فى مرحلته الأخيرة، غير أنّ ثمّة بوناً شاسعاً يفصل ذلك عن أىّ أخلاق عادية؛ "فالأخلاق morality ينبغى أن تُفْهَم بوصفها المقابل النقيض لعلم الأخلاق ethics (إنها التفكير فى الجسد فى حالة لغة)". ويبقى أنّ ثمة شيئاً مؤكّداً وهو أنّ أىّ قارئ ينظر فى هذه الكلمات سيتمكّن من أن يحدد زمان بارت ومكانه على نحوٍ دقيق ضمن حالة محدّدة من الإثارة الباريسية فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، الأمر الذى ينمّ على ما يتميّز به بارت من خاصيّة تمثيلية.

التناص	الجنس	الأعمال
(أندريه جيد)		(رغبة فى الكتابة)
سارتر	الأساطير الاجتماعية	**درجة الصفر للكتابة**
ماركس		كتابات فى المسرح
بريخت		**أسطوريات**
سوسور	السيميولوجيا	**مبادئ السيميولوجيا**
		نظام الموضة
سواير، كريستيفا	النصيّة	**س/زد**
دريدا، لاكان		**ســــاد، فـــوريبـــه لويولا**
		إمبراطورية الدواليل
نيتشه	الأخلاق	**لذة النص**
		بارت بقلم بارت

(١) السّيْرانة، siren، واحدة من مجموعة كائنات أسطورية إغريقية لها رؤوس نسوة وأجساد طيور، كانت تسحر الملاّحين بغنائها فتوردهم موارد الهلاك. وتُقَال أيضاً للمرأة المغوية أو الخطرة أو الفاتنة ... (م).

٢- الردّ على سارتر: درجة الصفر للكتابة

٢-١ مفهوم الكتابة

درجة الصفر للكتابة هو عمل ما قبل بنيوى؛ وهو متأثّر تأثرًا واضحًا بالرواية الجديدة، وبروب غرييه خاصة (مع أنه يشير إلى كامو وكينو وغيرهما)؛ كما يمكن رؤيته كنوعٍ من إعادة التفكير النظرى ذى الوزن الثقيل بكامل الأدب الفرنسى بغية إفساح المجال للرواية الجديدة. وإذا ما كان **درجة الصفر للكتابة** موجَّهًا ضدّ أحد، فهو موجَّه ضد سارتر؛ غير أنّ ذلك يصحّ على أىّ مشروع نقدىّ عام ١٩٥٣، بما فى ذلك مشروع سارتر نفسه. أمّا العمل الذى استهدفه بارت فهو كتاب سارتر **ما الأدب؟** (١٩٤٨)، كما تشير سوزان سونتاج فى تصديرها لترجمة ليفرز وسميث لكتاب بارت.

ومقاربة بارت هى مقاربة يجدها الألسنىّ أو الفيلسوف التحليلىّ (بوصفه نقيضًا للفيلسوف الظاهراتىّ) غير ملائمة؛ فهو يضع حدودًا نظرية عميقة - بين اللغة والأسلوب، والكتابة، مثلاً- على أساس حَدْسىّ، وينمّ على جهل كامل تمامًا بالعلم المرتبط بهذه الأمور، أى الألسنية. فاللغة عند بارت ليست موضوعًا مجردًا مبنيًا، من النوع الذى اقترحه سوسور. إنها، بالنسبة للكاتب على الأقل، أفقٌ إنسانى يوفّر، على حافة الإدراك إلى هذا الحدّ أو ذاك، ضَرْبًا من الألفة. وقيمة هذه الألفة سلبية؛ فالقول بأن كامو، وكينو، يتكلمان اللغة ذاتها لا يعدو كونه إشارةً إلى كلّ اللغات الأخرى، القديمة والمستقبلية، التى لا يتكلمانها. (بارت ١٩٥٣، ١٩٧٢، ص ١٠).

إنها لمزاعم مربكة ومحيّرة، وهى تصبح أقلّ إرباكًا حين نتذكّر أنّ كلمة "أفق" تنتمى إلى علم الظاهرات الهوسرلىّ، حيث لا يُنْظَر إلى اللغة بوصفها ظاهرة موضوعية، كما ينظر الألسنىّ، بل يُنْظَر إليها من وجهة نظر التجربة الذاتية، بوصفها توفّر خلفيةً نختبر الأشياء قبالتها ونفهمها. وما إن نضع أيدينا على هذه المقاربة الذاتية والاستعارية، حتى يسهل علينا أن نفهم تناول بارت لمفهوم الأسلوب. فالأسلوب، عند بارت، هو ظاهرة مُفْرِخَة، تحويلٌ لخَلْطٍ Humeur من الأخلاط (مزاج ؟ سائل من

سوائل البدن؟). وإذا ما كان للكلام بنية أفقية، فإنَّ للأسلوب بنية شاقولية؛ حيث يغوص إلى أشدّ الذكريات خصوصيةً. والأسلوب ما هو إلا استعارة، يعرّفها بارت هنا على نحو غريب بأنها معادلة بين النيّة الأدبية والبنية الجسدية (اللحميّة) للكاتب، ليضيف بعد ذلك بين هلالين أنّ من الضروري أنّ نتذكّر أنّ البنية هي مستودع ديمومةٍ ما.

أمّا النقطة الأخيرة فهي أكثر إرباكًا بعد. فالمرء يميل لأن يتساءل: لماذا يجب أن نتذكّر ذلك؟ هل هو صحيح؟ هل يعني شيئًا؟ والحقيقة أنّ كلّ ما يبتغيه بارت هو العمل على تطوير مقولة ثالثة، هي التي تهمّه حقًا، وهذه المقولة هي الكتابة فبارت يقول إنّ بين اللغة والأسلوب ثمة متّسع لواقع شكليّ آخر: هو الكتابة L'écriture. ففي أي شكل أدبيّ، ثمّة اختيار عام لنبرةٍ، لروحيّةٍ، وهنا بالذات يلتزم الكاتب بنفسه، ويتفرّد. فاللغة والأسلوب نتاج طبيعي للزمن وللشخص بوصفه كيانًا بيولوجيًا؛ أمّا هوية الكاتب الشكلية فلا تتوطّد حقيقةً إلا خارج هذين النطاقين؛ حيث المُتَّصَل المكتوب يصبح دالولاً كليًا، اختيارًا لموقف إنساني، وتأكيدًا لخير معين. إنه يلْزِم الكاتب بتوصيل حالةٍ من السعادة أو الشقاء، ويربط شكل نطقه، الذي هو معياريّ عام ومتفرّد وحيد في الوقت ذاته، بالتاريخ الواسع للبشر الآخرين. ففي حين أنّ اللغة والأسلوب قوتان عمياوان، فإن الكتابة فِعْلُ تضامنٍ تاريخيّ (ص١٣-١٤).

لقد رأينا أنّ منهج بارت التحليلي هو منهج ظاهراتي، بقدر ما يمكن للمرء أن يُطْلِق عليه اسمًا فلسفيًا؛ وذلك يعني أنه يضع حدودًا وتمايزاتٍ تبدو له متوافقة مع سماتٍ جوهرية في التجربة أو الاختبار، ويعبّر عن هذه الحدود والتمايزات عن طريق أيّ استعارة أو أيّ وسيلة بلاغية أخرى تبدو له قادرةً على نقلها وإيصالها. وهو منهج في التحليل كانت موضة الوجودية هي التي أضفت عليه نوعًا من الشرعية الفلسفية. وهو منهج يمكن وصفه أيضًا بأنه انطباعي. ولا أعتقد أنّ من الممكن للألسنية الموضوعية أنّ تفيد منه بشيء؛ فالحدود والتمايزات اعتباطية وفارغة. غير أنّ الألسنية الموضوعية ليست كل شيء بالطبع.

ويكاد الأمر يبدو كما لو أن بارت عازم على إحلال سارتر أفضل محلّ سارتر، وذلك عن طريق استبداله بتمييز سارتر الثنائى البسيط بين اللغة والأسلوب تمييزًا ثلاثيًا أدقّ بين اللغة، والأسلوب، والكتابة. ولعل هذا أن يكون ذا قيمة لبعض الأغراض النقدية القائمة على الحدس والبداهة؛ وإلا كيف سنفسر إطراء سوزان سونتاج دقّة بارت وحذاقته؟

ولسوف تحظى مقولة L'écriture، التى تُترْجم على أفضل وجه بـ "**الكتابة**" بأحرف مشدَّدة، بمستقبل زاهر فى الفكر ما بعد البنيوىّ؛ فقد تبنّاها ديريدا - أو أخذها من هوسرل بصورة مستقلّة - بوصفها واحدًا من مفاهيمه الرئيسة الميتافيزيقية/المناهضة للميتافيزيقا، حيث اضطلعت بكثير من صفات الله (ديريدا، b ١٩٦٧) غير أنّه ليس واضحًا فى الحقيقة ما إذا كان المعنى الذى أعطاه ديريدا لهذه الكلمة هو المعنى ذاته الذى أعطاه لها بارت، وذلك لأنه ليس واضحًا ما هو المعنى الذى يعطيه لها ديريدا. ولكن ربما كان معنى ديريدا مشتملاً على معنى بارت ما دام مشتملاً على كلّ شىء.

وبارت لا يقتصر على الانخراط فى لعبة تقنية مع سارتر، وإنما يقوم بما هو أكثر من ذلك بكثير. فهو يضع نصب عينيه هدف مناهضة السارترية مناهضةً جوهرية. فقد رأى سارتر أن على الناثر أو الناقد أن يكون ملتزمًا، وأن يكشف العالم ويغيّره (سارتر ١٩٤٨، ص ١١-١٢). وغالبًا ما يعنى هذا أن يكون ملتزمًا بالمعنى القديم للكلمة، فيكون فى هذا الجانب السياسىّ أو ذاك. كما رأى أنّ هذا الخيار هو ما يعطى الكتابة مضمونها، وأنّه الخيار الأول والجوهرىّ، فى حين أنّ خيار الأسلوب أو الطريقة هو ثانوىّ، ويكاد أن يكون آليًا وتلقائيًا.

أما ثمن هذا الموقف، إذا ما كان الناقد المعنىّ فى اليسار السياسى، فينبغى أن يكون ضربًا من غياب التعاطف مع الأدب الحداثىّ والأدب القائم على التجريب، هذا الأدب الذى يتّسم بأسلوب ثورى أو طريقة ثورية فى الكتابة بوصفهما ميزته الأشدّ

وضوحًا، والذى يضطر لأن يبدو نخبويًا وربما رجعيًا. فإذا ما كنتَ فى صفّ البروليتاريا، كيف يمكنك أن تستحسن، كما يفعل سارتر ومعظم النقّاد المحدثين الجدّيين، أعمالاً أدبية لا يمكن للبروليتاريا أن تأمل بفهمها، أعمال تخاطب حساسياتٍ، وطبقاتٍ، وأذواقًا أخرى مميّزة؟ وكيف يمكنك أن ترفض أعمالاً متاحة لذوى التعليم العادى وتتّخذ الجانب السياسى الصحيح فى الوقت ذاته، كروايات الواقعية الاشتراكية؟ كلّ النقّاد الملتزمين سياسيًا واجهوا هذه الإشكالية.

لكن الحلّ الذى يقدّمه بارت لهذه الإشكالية ليس حلاً أصيلاً من عندياته. واعتقادى أنّه مُسْتَمَدّ فى جوهره من بريخت، الذى واجه هذه الإشكالية كواحدة من الإشكاليات الأساسية بالنسبة لعمله، بوصفه كاتبًا مسرحيًا اشتراكيًا وحداثيًا فى الوقت ذاته؛ كما أنّ الأفكار التى تقف خلف هذا الحلّ تعود إلى مرحلة الشكلانية الروسية. وقد أضحى هذا الحلّ حلاً معياريًا سائدًا بالنسبة للنقد اليسارى المعاصر، ويتمثّل فى النظرة التى ترى أنّ ثورةً فى السياسة تقتضى ثورةً فى الشكل. أمّا إسهام بارت فيتمثّل فى الإلحاح على الأوجه الألسنية لهذه النظرة. فالالتزام الحقيقىّ، بالنسبة لبارت، يكمن فى طريقة الكتابة التى يتبنّاها الكاتب. وكتاب بارت يقدّم توصيفًا مقتضبًا، وبالغ التجريد، لدلالة الطرائق الكتابية التى عرفها التاريخ الأدبىّ، هذه الطرائق التى بلغتْ ذروتها، بالطبع، فيما تتّسم به **الرواية الجديدة** من "درجة صفر للكتابة". (ولا بدّ أن أقول هنا إننى بعيد عن التعاطف مع هذه الفكرة العامة الأدبية جدًا عن الالتزام، وإننى أتعاطف فى هذا المجال مع سارتر؛ والشبهة هنا هى فى أنّ موقف بارت يحلُّ الالتزام الرمزى محل الالتزام الفعلىّ، ويفضى فى النهاية إلى عدم الالتزام، وهذا ما أفضى إليه فعلاً فى النهاية).

ودرجة الصفر للكتابة هو كتاب ما إنْ يدخل فيه المرء حتى تصبح مرجعيته أو إحالته أضيق ممّا توحى به لغته المجردة، فبارت يتكلّم على الأدب عمومًا، كما لو كان أدب العالم كلّه فى ذهنه؛ غير أنّ هذا العالَم سرعان ما يبدو أنه يكتب بالفرنسية. وهكذا يقول بارت إنّ التحريف الذى حاول فيكتور هوغو إلحاقه بالبحر الشعرى

الإسكندرى كان ينطوى مذ ذاك على كامل مستقبل الشعر الحديث. فهذا البحر هو الأشد ترابطًا بين جميع البحور، وما تمّت محاولته هو التخلّص من فكرة الروابط وإحلال تفجير الكلمات محلّها، فالكلمة تشعّ أمام سلسلة من العلاقات الفارغة؛ والقواعد تفقد غرضها الأساسى، وتصبح علمًا لنظم الشعر ومجرّد تغيّر فى المقام لا يدوم إلا ليقدّم **الكلمة**. وهذا لا يعنى أنّ الروابط تُحَلّ؛ بل يعنى أنها محاكاة ساخرة لنفسها، أو فراغ ضرورى لكى تبرز كثافة الكلمة من خواءٍ سحرىّ، مثل صوت ودالوال دون قعر، مثل "غضبٍ شديد وسرٍّ غامض". أمّا فى الكلام الكلاسيكى، من جهة أخرى، فإنّ "الروابط هى التى تقود الكلمة" (ص ٤٦).

ليس واضحًا بالضبط وعلى الدوام ما **يعنيه بارت** بهذا، أو بما سبقه، أو بمعظم المقاطع فى **درجة الصفر للكتابة**؛ أمّا ما يفعله فواضحٌ تمامًا. فهو، بهذا الأسلوب الذى يتوسّل الاستعارة واستحضار الأرواح بقدر ما يتوسّل السجال الصّوْرىّ فى توصيل ما يريد توصيله، يقدّم ضربًا من إعادة التأويل لخارطة الشعر الفرنسى القارّة والمقبولة بما فيها من شعر كلاسيكى، ورومانسى، وحديث. أمّا صحّة أحكامه فهى مسألة بيد نقّاد الأدب الفرنسيين الآخرين، فهم وحدهم من يمكنه القول ما إذا كانت استعارات بارت قد التقطت الشعور السديد. وممّا يُطْرَح أيضًا ما إذا كانت لهذه المادة أىّ قيمة مهما تكن خارج الأدب الفرنسى، أى كنظرة أدبية عامّة، على الرغم من أنها قد تقدّم بعض المعطيات الانطباعية عن واحدٍ من الآداب؛ حيث يمكن للمرء أن يناقش ما إذا كان الشعر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر، برومانسيّه وحديثه، يمثّل حالة شبيهة على الأقلّ.

٢-٢ تطور طرائق الكتابة

إنّ تناول بارت لتطور طرائق الكتابة البرجوازية وتحطّمها هو تناول مقتصر على فرنسا بصورةٍ أشدّ مواربةً والتواءً. وهو يحكى هنا ثلاث قصص متوازية. أولّها وأعلاها شأنًا فى الحقيقة هى عبارة عن تاريخ ماركسى لتطور المجتمع الطبقى.

والأحداث الأساسية هنا هى الثورات الثلاث، فى عام ١٧٨٩، حين قامت البرجوازية بثورةٍ باسم الجميع، بما فى ذلك البروليتاريا؛ وفى عام ١٨٤٨ حين انفصلت مصالح البرجوازية عن مصالح البروليتاريا على نحوٍ حاسم؛ والثورة القادمة، حين تقوم البروليتاريا بثورتها ضد البرجوازية. أمّا القصة الثانية فهى قصة تغيّراتٍ فى الإيديولوجيا. والثالثة قصة تغيّراتٍ فى اللغة. والمشكلة لدى بارت هى أنّ هذه القصص ليست منسجمةً مع بعضها بعضًا كما يجب ولا تربط بينها روابط سببيّة قوية كما يريد أن يوحى.

فهو يشير إلى أن القرن السادس عشر وبداية السابع عشر قد عرفا عددًا كبيرًا من اللغات الأدبية، لأنّ الناس كانوا لا يزالون فى محاولة لمعرفة الطبيعة لا فى محاولةٍ للتعبير عن جوهر الإنسان. ولذلك فان كتابة رابليه الموسوعيّة وكتابة كورنى قبلها تشتركان فى لغةٍ حيث الزخرف هو طريقة لاستقصاء سطح العالم. ويمكن القول أنّ الأدب الفرنسى إلى عام ١٦٥٠ لم يمضِ أبعد من مشكلة اللغة، ولذلك لم يدرك الإمكانية التى تنطوى عليها طرائق الكتابة وذلك كما يقول بارت، "لأن اللسان ما دام لم يتيقّن من بنيته ذاتها، فإنّ أخلاقيات اللغة تكون مستحيلة..." (ص ٥٥-٥٦).

ولو كنّا بريطانيين؛ أو كنّا، مثل بارت بعد عقدٍ {من كتابه هذا}، قد تمثّلنا بعض الألسنية، فلا بدّ أن نتساءل ما الأساس الذى تنهض عليه مثل هذه التعميمات الشاسعة والمتّسمة بالأناقة اللغوية. إنها تبدو (إذا أطلقنا حكمًا متّسمًا بالأناقة اللغوية أيضاً) نوعًا من النقيصة فى الثقافة الفرنسية المتأخرة، حيث نجدها أيضًا لدى كلٍّ من ألتوسر، وفوكو، ولاكان، على سبيل المثال. فما الذى يعنيه القول إنّ اللسان لا يزال غير متيقّن من بنيته ذاتها؟ هل يعنى أنّ **الأكاديمية الفرنسية** لم تنطق بعد؟ وما هى أخلاقيات اللغة؟ وما **الدليل** على أنّ أخلاقيات اللغة تكون مستحيلة ما دام اللسان لم يتيقّن من بنيته ذاتها؟ إنّ مجرد طرح هذه الأسئلة ليُظْهِر فراغ هذا السجال، غير أن بارت تلك المرحلة ما كان ليجد أىّ صعوبة فى مواصلة التعميم.

ويقول بارت إنّ ما فعله القواعديون الكلاسيكيون يتمثّل فى أنّهم خلقوا عقلاً

سرمدياً بدا كأنه يعمل عبر اللغة. وبذلك خلّصوا الفرنسيين من أىّ إشكالية ألسنية. فأصبحت هذه اللغة المُطَهَّرَة المنقّاة طريقة فى الكتابة (أى صيغة فى الكتابة لها قيمتها المتصلة بها)، طريقة قُدِّمَتْ على أنها كونيّة. "فقد كان ثمّة طريقة واحدة وحيدة فى الكتابة، أداتية وزخرفية فى آنٍ معًا، توفّر عليها المجتمع الفرنسى طوال الفترة التى كانت فيها الإيديولوجيا البرجوازية ظافرةً وسائدة. وهى أداتيّة لأنه افتُرِضَ بالشكل أن يكون فى متناول المضمون ... وغنىٌّ عن القول إنّ هذه الكتابة الكلاسيكية هى كتابة طبقية" (ص ٥٧).

بمثل هذه الثقة يخيط بارت قصصه الثلاث معًا. فإذا ما كان ثمّة أمثلة مضادة (كالثوريين الفرنسيين) فإنّ لديه طريقة جاهزة للتعامل مع هذه الأمثلة المضادة؛ فالكتّاب البرجوازيون واجهوا أيضًا مشكلة الشكل، إلا أن ذلك لم يولّد طرائق مختلفة فى الكتابة، بل ولّد **أنواعًا من البلاغة** مختلفة. وهكذا يمحو بارت بتعريفٍ مُقْنِعٍ واحد – بل بمصطلح واحد فى الحقيقة – كلّ الأدلّة المعاكسة ويواصل هذه القصة التاريخية الكبرى.

فالثورة {تبعًا لبارت} لم تغيّر شيئًا فى الكتابة البرجوازية (لعلها جعلتها أكثر قابلية للإثارة، غير أنّ تلك الأزمنة كانت أزمنة مثيرة). وهكذا ظلّت الكتابة هى الأداة ذاتها من لاكلو إلى ستاندال (لعلّ هوغو قد استُثْنِيَ هنا). غير أنّ خمسينيات القرن التاسع عشر جمعت بين التوسّع السكانى الأوروبى، وولادة الرأسمالية الحديثة، وانقسام المجتمع الفرنسى إلى ثلاث طبقات متعادية. ولم تعد الإيديولوجيا البرجوازية قادرة على الظهور بمظهر الإيديولوجيا الكونيّة؛ وهكذا وُلِدَ المأزق المأساوى الخاص بالأدب؛ وبدأت طرائق الكتابة تتكاثر، فصارت لدينا طريقة الحِرَفىّ، سنّة الشغل الأدبى التى أسسها فلوبير، والتى تمثّل **الضرورة** البرجوازية التى تميّز إيما بوفارى[1] وتجعل وضعها مأساويًا، والتى تتعامل مع أزمنة الفعل تعاملاً دقيقًا فتجعلها

تعمل مثل **دواليل** الأدب، فى فنٍّ يلفت الانتباه إلى طابعه الاصطناعى، ويحتكم إلى "حاسة سادسة، أدبية محض، هى ملكية خاصة لمنتجى الأدب ومستهلكيه" (ص ٦٥). كما صارت لدينا الطريقة الطبيعية (التى لطالما كرهها بارت) لدى موباسان، وزولا، ودوديه. وهى طريقة تكتفى، كما يقول بارت مزدريًا، بجمع دواليل الأدب الشكلية (الماضى البسيط والكلام المنقول وإيقاع اللغة المكتوبة) إلى دواليل واقعية لا تقلّ عنها شكلية (نتف غير متجانسة من الكلام الشعبىّ، أو اللغات القوية، أو اللهجات، إلخ). فما من طريق فى الكتابة أكثر اصطناعية من هذه الطريقة. وهى اصطناعيةٌ تمثّل إخفاقًا للنظرية فضلاً عن إخفاق الأسلوب: "ففى الجماليات الطبيعية ثمّة عُرْف الواقعىّ، كما أنّ ثمة تصنّع فى الكتابة"، فالنزول بمستوى الموضوع لا يجعل الشكل أليفًا أو يزيل عنه صفة الدخيل. وكانت هناك أخيرًا الكتابة المحايدة، الكتابة فى درجة الصفر، وهى "ظاهرة متأخرة لم تُبْتَدَع إلا بعد الواقعية بكثير على يد كتّاب مثل كامو، ولم يكن ظهورها بدفعٍ من جماليات الفرار بقدر ما كان بضغط من البحث عن كتابة يمكن لها فى النهاية أن تحقق البراءة" (ص ٦٧).

ولقد سبق لى أن قلت إنّ بارت فى هذه المرحلة لم يكن يعرف شيئًا فى الألسنية، مع أنه كان يهجس باللغة وقادرًا على أن يكتب عنها تعميماتٍ متبصرة، إنّما مفرطة واستعاريّة. وهو فى هذا لم يكن يختلف أيّما اختلاف عن معظم نقّاد الأدب ومنظّريه، ومن بينهم د. ليفيس نفسه على سبيل المثال. وتبقى ميزة بارت الخاصة أنّه لاحظ عيوبه فى هذا الميدان، ومضى يصحّحها. وقد اقتضى الأمر أحد عشر عامًا لكى ينشر كتيّبه **مبادئ السيميولوجيا**، حيث يُظْهِر فهمًا مهمًا لسوسور وغيره {من الألسنيين}. صحيح أنّ ذلك قد كان فى ذروة الاهتمام باللغة فى فرنسا؛ غير أنّ تلك الذروة ما كانت لتكتمل لولا مساهمة بارت. ولا ينبغى أن نلوم بارت على تفوّهه ببعض الهراء عن اللغة، فنقّاد الأدب جميعًا فعلوا ذلك؛ ومن الواجب أن نحيّيه على محاولته المستمرة فى التوصّل إلى

---

(١) بطلة رواية غوستاف فلوبير مدام بوفارى. (م)

كلام ذى معنى. ويبدو لى أنّ ثمّة تبصّرات مهمّة حتّى فى هرائه الفارغ.

٣- جامع أساطير البرجوازية

٣-١ أسطوريات

يقدّم بارت فى تصديره الذى كتبه عام ١٩٥٧ لكتاب أسطوريات شرحًا وافيًا للتبصّر الأساسى الذى ينطوى عليه هذا الكتاب:

> **غالبًا ما كانت نقطة انطلاق هذا التفكير شعورًا بالتبرّم بتلك الصفة "الطبيعية" التى لا تنفكّ تخلعها الصحف، والفن، والفهم الشائع على واقعٍ هو واقعٌ مشروطٌ بالتاريخ بلا شكّ، على الرغم من كونه واقعًا راهنًا نعيش فيه. وباختصار، كان يسوؤنى أن أرى كيف تُحَلّ الطبيعة محلّ التاريخ فى كلّ مناسبة من المناسبات التى يتمّ فيها تناول ظروفنا المعاصرة، وأردتُ أن أقتفى آثار التعسّف الإيديولوجى المخبوء، كما أرى، فى العَرْض المُزَخْرَف لما يُرى كأنه البداهة التى لا تحتاج إلى نقاش. وبدا لى منذ البداية أنَّ مفهوم الأسطورة ينطبق على هذه الأمثلة من البداهات الزائفة...**(ص ١١).

فالموقف الجدالى الذى يشكّل خلفية **أسطوريات** هو موقف جدّ بسيط إذًا. فقد التقط بارت، شهرًا بعد شهر، أمثلةً لافتةً من الظواهر الثقافية الشعبية -"مباراة مصارعة، طبق مُزَيَّن من الطعام، معرض للمنتجات البلاستيكية"- ليقول لقرّائه "أنتم تحسبون أن هذه أشياء طبيعية؟ يالهذا الهراء؛ إنها أساطير برجوازية!" أما بلادة هذا الجدال وما فيه من تكرار فلا يعوّض عنها سوى إشراق الكتابة.

إنَّ التحول من **درجة الصفر للكتابة** إلى مقالة **أسطوريات** لهو أشبه بتغيير الكاتب

منه بتغيير الكتاب. فما من أحد قطّ وصف **أسطوريات** بأنه غامض أو مُلْغَز. فهو عبارة عن مقالات قصيرة، ممتلئة بالتهكّم المرهف. وأفضل هذه المقالات هو أقصرها، وما يسوّغها هو كونها هزلية. ففى مقالة "تحويل الأب بيير إلى أيقونة"، مثلاً، يكمن الهزل فى أنَّ بارت يُعْلِمُنَا أنّ قداسة الأب بيير قد توطدت على يدى هذا الأخير عن طريق قصّ شعره على الصفر. وفى مقالة "الرومان فى السينما"، التى تدور حول إخراجٍ جديد لفيلم **يوليوس قيصر**، يحكى لنا بارت عن الطريقة التى نستدلّ بها على رومانية الشخصيات من تسريحاتها. غير أن هذه المقالة القصيرة ربما تكون أبسط بيان عن معارضة بارت لإضفاء الصفة الطبيعية على الرموز الثقافية. ولا عجب أن الطبعة الإنجليزية المختصرة التى صدرت عام ١٩٧٢ من **أسطوريات** هى من بين أعمال بارت النصّ الأكثر شيوعًا بين الطّلاب.

أمّا أن نتفحّص هذه المقالات بحثًا عن عيوب السجال ونواقصه فأشبه بتفريق الفراشات وتبديد شملها بواسطة دولاب من النار. وأمّا أن نقدّمها، من جهة أخرى، كجزء من نظام سيميولوجى جدّى -كما يفعل بارت فى مقالته "الأسطورة اليوم"- فهو أشبه بالطلب من الفراشات أن تدير طواحين تدور بدوس الأقدام؛ وهو عمل يلزمه الثقل الذى تفتقر إليه الفراشات أشدّ الافتقار. وهذا ما يلقى الضوء على ما يمثّل نقطة الضعف الأكثر خطورة فى أعمال بارت اللاحقة، التى تتّسم بتعقيد نظرىّ بالغ، خاصةً كتابة **س/زد**، ألا وهى حقيقة أن بارت لا يفرّق بين السجال والتصوّر. غير أنَّ هذا العيب ليس له أية أهمية فى **أسطوريات**. فالمرء لا يساجل افتراضاته أو مزاعمه البرجوازية، وإنما يضحك منها على الطريقة الفولتيرية.

ولدى النظر فى هذه المجموعة من المقالات - علمًا أن ترجمتها الإنجليزية قد صدرت فى مجلدين: **أسطوريات** (١٩٧٢)، **وبرج إيفل وأسطوريات أخرى** (١٩٧٩) - وجدتُ أنها تستحق أن نعتبرها ضربًا من الكتابة الجدالية الرفيعة، وأن نعتبر المقالة الأخيرة "الأسطورة اليوم" كمحاولة لاحقة تهدف إلى إعادة المقالات الأولى إلى السيميولوجيا، وكشذرة من السيرة الذاتية الشخصية لسيميولوجى لا ينقصه وعى الذات.

ونجد فى **برج إيفل وأسطوريات أخرى** اثنين من أفضل الأمثلة على الكتابة الجدالية الفاعلة. الأولى هى "بيشون والسود"، وهى هجوم على قصة نشرتها مجلة Paris-Match عن مصوّرين شابين أبديا "شجاعةً" فى أخذ طفلهما الصغير فى مهمّة لهما فى بلدٍ يقطنه أكلة اللحوم الآدمية. ولا يجد بارت صعوبةً فى تعرية القوالب النمطية السائدة فيما يتعلّق بأكلة اللحوم الآدمية والتى تشكّل أساسًا ينهض عليه مثل هذا التناول فى المجلة؛ كما أنه يضع هذه القوالب مقابل الأعمال الإثنوغرافية المدقِّقة لمارسيل موس أو ليفى شتراوس. ويبدو هنا كما لو أن للعنوان العام "أسطوريات" ما يبرّره تمامًا؛ فما يفضحه بارت هو أسطورة استعمارية بالفعل. أمّا المقالة الثانية فهى "عامل متعاطف"، حيث يفضح بارت على نحوٍ كفء السياسات الخفيّة فى فيلم سينمائى لإيليا كازان، عنوانه "فوق أرصفة الميناء"، وذلك عن طريق مقارنة مُحْكَمَة مع الطريقة التى كان يمكن لبريخت أن يتعامل بها مع القيمة ذاتها. فكازان يجعلنا نحبّ "العامل الجيّد" ونُعْجَب به، فى حين أن بريخت كان سيجعلنا نفكر فى غبائه.

إنّ القوة الجدالية التى يبديها بارت فى هذين المثالين تكمن فى أنّ لديه شيئًا أفضل يقدّمه إزاء "الأسطورة" التى يشنّ عليها هجومه. غير أنّ الحال يختلف عن ذلك فى كثيرٍ من المقالات الأخرى، بما فى ذلك أمتعها، فلنأخذ مثلاً مقالة "الكتّاب فى الإجازة"، حيث الكاتب، الذى تقدّمه الصحف على أنه "يعمل فى الإجازة"، هو "عامل زائف، وقاضٍ للإجازة زائف أيضًا"، وهذا هزل عظيم فعلاً؛ أما أن نستنتج أن "الصورة البهيجة لـ "الكاتب فى الإجازة" ليست إلا واحدة من حالات التعمية الماكرة التى تمارسها المؤسسة لتستعبد كتّابها على نحوٍ أفضل" فذلك ثقيل فى الحقيقة. ولا يمكن أن يصدّقه سوى شخص مصاب بالبارانويا. والتعمية الحقيقية هى التى ينشرها بارت، الذى يتجاهل واقعًا مهمًا لا علاقة له بالرموز، ألا وهو أنّ الكتّاب عمومًا يستمتعون بعملهم فى حين أن البروليتاريا لا تستمتع بعملها. ولا يملك بارت فى هذه

الحالة طريقة أفضل يقدّم بها الكتّاب للناس الذين لا يقرؤونهم.

وثمة حالة من البارانويا المبرّرة نوعًا ما نجدها في مقالة "النقد الأعمى والأبكم". وإنّه لمن اللافت أن نجد المراجعين والمعلّقين الفرنسيين في الخمسينيات يبدون شبهًا شديدًا بالنقاد الإنجليز في الفترة ذاتها، حيث كانوا مثلهم تمامًا مناهضين للفلسفة والفكر. ولا يستطيع المرء هنا إلا أن يوافق بارت، لكن موقفه كان سيبدو أكثر إقناعًا لو أن النقد الماركسي والنقد الفلسفي الفرنسي لم يكونا متنمّرين أو ينشران التعمية في أغلب الأحيان. إنّ لدى بارت تلك العادة التي تتمثّل في الزعم أنّ الطرف الآخر غير محقّ.

وهذه العادة تجعله أقلّ إقناعًا حتى في ميادين مثل السياسة، حيث لا أحد يتوقّع العَدْل، وهو هنا أقلّ إقناعًا حتى بالنسبة لأولئك الذين يكونون في البداية متعاطفين مع موقفه. فالانحياز السياسي ليس خطأً أدبيًا بحدّ ذاته؛ وهو لا يعيق تمتّعنا بأعمال جورج أورويل أو إيفلين وو. غير أنَّ كاتبًا يواصل التعبير عن الرأي السياسي ذاته مقالة بعد أخرى، علمًا أنه رأي متوقَّع تمامًا، يصبح أحاديّ النبرة بل وهتّافًا. فلنأخذ مثالاً، مقالة بارت "الرحلة البحرية لذوي الدم الأزرق". فأنا لا أبدي أي اهتمام بالمَلَكيّة، ولا أكاد أعرف أحدًا يبدي مثل هذا الاهتمام، لكن ما يلاحظه المرء بصورة رئيسة هو أن الملكية بالنسبة لبارت، شأنها شأن البرجوازية، لا يمكن أن تَكْسب مهما فعلت.

ولا شكّ أن لدى بارت رأيًا سياسيًا جديًا يطلقه؛ فهو يتكلم في خاتمة هذه المقالة على الأمير الأسباني الشاب خوان {ملك إسبانيا الحالي}، الذي أُرْسِلَ للوقوف مع الفاشية الإسبانية. غير أن القوة السياسية في هذه المقالة يُضْعِفُها انحيازها السياسي. وإننا لنشعر بشيء من اليقين أن بارت هذا الطور كان سيجد ما يعترض عليه لدى خوان الذي أصبح ملكًا بعد ذلك، الذي حمى الديمقراطية الإسبانية من انقلاب عسكري يميني. ولا شكّ في أنّ ثمّة رأيًا في القول إن كلّ الملوك أشرار، وخاصة أخيارهم؛ غير أنه ليس بالرأي المهم الذي يمكن أن ننطلق منه لكتابة هذا النوع من المقالة.

بيد أن أضعف لحظات بارت – ولا نزال نتكلّم على مقالاته بوصفها جدالية لا بوصفها ممتعة – هى اللحظات التى يبدو فيها وقد فقد الاهتمام بأىّ واقع ما لم يكن سيميولوجيًا. ففى مقالته "مساحيق ومنظّفات" يتعامل بارت مع الزعم القائل إن المنتجات المكلورة "تقتل" الوسخ أما المساحيق فتزيله كما لو أن هذا الزعم مسألة رمزية ومضحكة تمامًا. غير أن هذا الزعم صحيحٌ تمامًا! فالمطهّرات تقتل الجراثيم؛ والمنظفات تزيل الوسخ العالق بالأشياء. ومن الصعب أن نصف هذه الحقائق بأنها أساطير. وفى مقالته "دمى" يرى بارت أن كون الدمى نسخًا مصغّرة عن الأشياء الإنسانية هو برهان عظيم على مكانتها البرجوازية؛ ولكن هل كان يمكن لهذه الدمى أن تبدو على غير هذا النحو؟ وهو يبدى عواطفه تجاه اختفاء الدمى الخشبية، ذلك أن الخشب "مادة أليفة وشاعرية"، "لا تجرح أو تتعطّل" وكأنه لم يسمع أبدًا بنثرات الخشب.

وعلى صعيدٍ أكثر خطورة، فإن نقاط الضعف ذاتها تميّز تناوله البارع لمحاكمة الفلاح دومينيتشى، التى يراها، بسبب الفرضيات التى أطلقها القضاة بشأن نوايا دومينيتشى، بمثابة انتصار لعلم نفس الرواية البرجوازية. وما يزعج هو أن بارت لا يبدى أى اهتمام بما إذا كان دومينيتشى قد قتل أحدًا بالفعل أم لا، أو بأى نوع من الأدلة التى ينبغى أن تؤخذ فى الحسبان فى مثل هذه الحالة، أو بما ينبغى فعله تجاه القتلة. والسيميولوجيا هنا تكفّ عن كونها مسليّة أو ممتعة.

٣–٢ نظرية الأسطورة اليوم

قلت سابقًا إن "الأسطورة اليوم" تختلف عن جميع المقالات الأخرى فى كتاب **أسطوريات**، فهى لا تقدم مثالاً محددًا لأسطورة بارتيّة، وإنما نظرية سيميولوجية عامة لهذه المقالات جميعًا. والنقطة الأولى فى هذه النظرية هى أن "الأسطورة نمط من الكلام"؛ وهذا يعنى، بصورة افتراضية، أن "الأساطير" المحددة التى يناقشها بارت

تنتمى إلى **الكلام** وليس إلى **اللسان**. ويصحّ هذا، تبعًا لبارت، سواء كانت الأسطورة مجسَّدة فى اللغة أو فى أىّ وسيط آخر، كالصورة مثلاً. وما يجعل واحدة من مفردات الكلام هذه أسطورةً ليس معناها بقدر ما هو الطريقة التى تُسْتَخْدَم بها فى نقل أنماطٍ معينة من المفاهيم العامة. ويبدو أن هذه المفاهيم هى مفاهيم قريبة من مفهوم "الإمبريالية الفرنسية" الذى يعمل كجزء من الإيديولوجيا البرجوازية.

وينظر بارت إلى الأسطورة من وجهات نظر ثلاث: وجهة نظر المنتج (الصحفى، مثلاً)؛ ووجهة نظر عالم الأساطير (المحلِّل/السيميولوجى، مثل بارت نفسه)؛ ووجهة نظر المستهلك (القارئ العادى). فالصحفى أو المصوّر قد يرغبان فى إيصال مفهوم الإمبريالية الفرنسية، ويُلحقان ذلك بمثال: صورة جندى زنجى وهو يحيّى العلم الفرنسى والسعادة بادية على محيّاه، أما المحلِّل فيميّز بين معنى الصورة - الجندى الزنجى يحيّى - وشكلها بوصفها دالاً على الإمبريالية الفرنسية؛ فيرى الصورة بوصفها تسويغًا للإمبريالية الفرنسية. ومن جهته، فإن القارئ العادى لا يستجيب بأى من هاتين الطريقتين. فهو يتعامل مع الصورة كتجسيد فعلى للإمبريالية الفرنسية، هذه الإمبريالية التى تُخْتَبَر عبر هذه الصورة وتتجسّد فيها.

ثمّة أمران واضحان بخصوص هذه النظرية. الأول هو اعتمادها الوثيق على فكر بريخت. فالقارئ العادى بالنسبة لبارت هنا هو مثل مُشَاهِد الدراما البرجوازية العادى بالنسبة لبريخت، ذلك المشاهد الذى يضيّع نفسه فى المشهد الجارى على الخشبة، فى حين أن المحلِّل/السيميولوجى لدى بارت هو مثل المشاهد النبيه الذى يقف ويفكر فى معنى المشهد. أما الأمر الثانى فهو اعتمادها بعض الاعتماد على فكر ليفى شتراوس، هذا الاعتماد الذى يفسّر بلا شك اختيار بارت مصطلح "الأسطورة". فما لدينا هنا هو مثال لما دعاه ليفى شتراوس "منطق العيانىّ"، حيث يفكر البشر بالعالم بواسطة هذه الأساطير (كأن يفكروا بجندى زنجى سعيد باسِمٍ حين يفكرون بالإمبراطورية الفرنسية).

ومن الواضح أن ثمة علاقة بين هذه النظرية فى **الميثولوجيا، أو دراسة الأساطير،**

والنظرية الماركسية فى الإيديولوجيا. وأساس التمييز الذى يضعه بارت بينهما هو العلاقة بالتاريخ. فالميثولوجيا، بقدر ما هى علم شكلى أو صورى، هى جزء من علم سوسور المفترض، السيميولوجيا، ذلك العلم الذى يدرس علاقة الدال بالمدلول؛ أما بقدر ما هى علم تاريخى، فإنها جزء من الإيديولوجيا؛ "فهى تدرس أفكارًا - فى - شكل". ومن المفترض أن يكون من ضمن الجزء التاريخى للميثولوجيا أننا نفسّر، بمصطلحات الصراع الطبقى، سبب امتلاكنا ما نمتلكه من أساطير.

كلّ هذا حسن تمامًا؛ غير أنه يدفع المرء للتساؤل عن مدى صوريّة العلم الصورى. وبارت يقوم بمحاولةٍ صادقة للإجابة عن هذا السؤال. وهو يقدّم مثالاً آخر على الميثولوجيا لا تبدو فيه "الأسطورة" سياسة فى الظاهر؛ كما فى انتزاع عبارة لاتينية واردة فى إحدى حكايات إيسوب، وتعنى "اسمى أسد"، واستخدامها كمثال فى القواعد. وتبعًا لبارت، فإن ما يشترك به هذا المثال مع المثال السابق {صورة الجندى الزنجى} هو أنّ عبارةً، مفعمة بالمعنى، لا تستخدم إلا كدالّ على مفهوم عام (هو هنا مفهوم قواعدى وليس سياسيًا). وما يحصل فى كلتا الحالتين هو نوع من إفقار المعنى الخاص والمحدَّد بانتقالنا من معنى المثال القواعدى أو معنى الصورة إلى المفهوم العام الذى يجسّده كل منهما أو يدلّ عليه أو يقف بديلاً له.

غير أنّ هذا الكلام ليس مقنعًا بأى صورة من الصور. فاستخدام عبارة كمثال فى القواعد قد تمكن مقارنته باستخدام عبارة أخرى كمثال على الإمبريالية الفرنسية، لكن الأمر يظلّ مختلفًا تمامًا؛ فمن المؤكّد أن ما من قارئ - ما عدا بعض القواعديين - سيشعر أن العبارة تجسيد طبيعى للقواعد والقواعديّة، فيستهلكها كأسطورة. وما من معنىً واضح أيضًا يمكن لنا فيه أن نصف القواعد بأنها إيديولوجيا. وثمة إيحاء متردد لدى بارت مفاده أن أسدًا ما، لو استطاع أن يتكلّم، قد يشعر بأنّه يُخْتَزَل ويُحَدّ إِذْ يُسْتَخْدَم كمثال فى القواعد؛ بيد أننى أشك فى أنه سيكون ممتنًا لخدمات عالم الأساطير إِذْ يحرّره من هذا القمع السياسى.

أما على المستوى التحليل السيميولوجى الشكلىّ الصرف فإن كل ما لدى

بارت هو ظاهرة تراتبية الدواليل. فمجموعة العناصر فى صورة أو مجموعة الكلمات فى عبارة مثل "جندى زنجى فرنسى يحيى العلم" تشكّل الدالّ لمفهوم (أو مدلول) هو "زنجى - فرنسى - يحيى - العلم". والدالّ والمدلول معًا يشكلان دالولاً. غير أنّ من الممكن لهذا الدالول ذاته أن يعمل كدالّ على مدلول أرفع مستوىً؛ ألا وهو الإمبريالية الفرنسية. والدال والمدلول الجديدان يشكّلان معًا دالولاً جديدًا أرفع مستوى؛ هو "زنجى فرنسى يحيى العلم كمثال على إحسان الإمبريالية الفرنسية". وهذا الدالول الأرفع مستوى، حين يتم تمثّله وامتصاصه دونما تفكير، هو ما يدعوه بارت "أسطورة".

غير أنّ هذه "الأسطورة" المحدّدة، وعلى الرغم من كونها "أسطورة" سياسية رفيعة، فإنها تستمدّ طابعها السياسى برمته من محتواها. فبنيتها الشكلية حيادية؛ وما يحصل، ببساطةٍ، هو أن من طبيعة أنظمة التدليل، فى أى مجتمعٍ قابلٍ للتصور، أن يمكن للدواليل الموجودة فى مستوى معين من الخطاب أن تعمل كدوال على مستوى آخر. ولو لم يكن الأمر كذلك لكفّت اللغة عن العمل، ولكانت الكائنات البشرية عاجزة عن التفكير.

وما يشير إليه هذا هو ضعف عام يعترى مقاربة بارت ويتمثّل فى افتراضه أن علم السيميولوجيا الشكلىّ يمكن أن يخدم أغراضًا سياسية بصورة من الصور، أو كما قال بارت فى تصديره الذى كتبه عام ١٩٧٠: "لا سيميولوجيا من غير **تحطيم سيميولوجى**". لكن السيميولوجيا كعلم شكلى حيادية تمامًا بين التحطيم السيميولوجى -تحطيم الدواليل التى لا تروق لك - والبناء السيميولوجى وإقامة الأساس السيميولوجى. ومقولة "الأسطورة" التى يحتاجها بارت ويستخدمها لأغراض سياسية، لا يمكن أن تكون شكلية صرفة؛ فهى تحتاج، بعض الشىء، إلى بناء سياستها.

وبالنسبة لى، فإن السؤال الذى يحوم فوق الكتاب كله هو التالى: أصحيح حقًا أن **اليمين** وحده مَنْ يستخدم الأسطورة، بالمعنى الذى يعطيه بارت لهذه الكلمة، كيما يحيّد ما هو فى حقيقته أوجهًا من الثقافة البرجوازية، وأن ما من أساطير يسارية موافقة؟

هذا ما يراه بارت. فهو يعتقد أن إخفاء المجتمع البرجوازى لممارساته من خلال زعمه أنها ممارسات كونية وطبيعية هو ميزة خاصة بالمجتمع البرجوازى. وهذا يعنى أن **إضفاء الصفة الطبيعية** على الثقافة هو شىء برجوازى خاص ونوعىّ، وأنّ نزع هذا الإضفاء هو ضَرْبٌ من الاحتجاج اليسارى.

والحقّ أن ثمة إجابتين عن السؤال السابق. فقد يكون صحيحاً أن البرجوازية هى أول طبقة تتكلم على حقوق الإنسان الكونية وعلى الطبيعة الإنسانية الكونية. غير أن من المؤكد أن المجتمع البرجوازى، إذا ما كنا نقصد به مجتمعنا الآن، ليس أول مجتمع يعتبر ممارساته طبيعية تمامًا، وليس أول مجتمع يخفى هذه الممارسات ثقافيًا. معظم المجتمعات تفعل ذلك؛ سواء كانت هذه الممارسات مشتملةً على التضحية بالبشر، أو أكل اللحوم الآدمية أو الشهادة الثانوية (البكالوريا). ويمكن القول أن الوضع الطبيعى للأشياء أن يكون ثمة تمركز إثنى. واكتشاف أنّ النظام القائم ليس واقعة طبيعية لا يفيدنا بالضرورة فى الدفع نحو تغيير يسارى، وقد يؤدى إلى ردّة رجعية.

ومما يُزْعم أيضًا أن القوة التى تَسِمُ تعليقات بارت فى **أسطوريات** تكمن فى وضعه موضع المساءلة ما نأخذه على أنه طبيعى. غير أن بارت، مثل كثير من النقّاد اليساريين الذين حذوا حذوه، لا يطرح ذلك فى سؤال مفتوح بل يكتفى بدلاً من ذلك بأن يفترض مسبقًا أن كلّ شىء ذى أهمية هو شىء ثقافى. وهو نفسه يقرُّ بأن هذا يؤدى به فى بعض الأحيان إلى تجاهل ما يفرضه الواقع المادى من قيود؛ كتجاهل واقعة أن السيتروين DS19 هى سيارة فى الحقيقة.

كما يعترف بارت أيضًا بأن نقد كل حقيقة شائعة على أنها أسطورة يحول بين عالِم الأساطير وبين التجربة الملموسة حيال مجتمعه. فعلاقته الوحيدة بما يهمّ معظم قرّائه هو أن يتهكّم على هذه الاهتمامات ويسخر منها. ولقد عبّر بارت عن هذا الأمر على نحو متلوم – وإن يكن متكلِّفًا – فى تصديره الأول لـ **أسطوريات**: "ما أطالب به هو أن نعيش تناقضات عصرنا حتى الثمالة، هذا العصر القادر على جعل السخرية شرطًا للحقيقة".

٣-٣ الديناميات النفسية وراء الفانتازيا البارتية

ثمة أمر متعلّق بالجانب الشخصىّ لا بدّ من تبيانه. فمن الواضح أن طموح بارت الرئيس يتعدّى كونه منظّراً إلى أن يكون كاتباً. بيد أنه ككاتب ثمة شيء يعوقه ويعترضه على نحوٍ غريب، كما لو أنه ليس على تماس مع تجاربه الخاصة العميقة، أو كما لو أنه قلق لأنْ يبنى دفاعات نظرية فى وجه هذه التجارب. ولعلّ بارت كان سيعتبر مثل هذا النقد نقداً برجوازياً تماماً؛ فهو، كناقد كان معادياً لمفهوم العمق النفسى إلى درجةٍ تكاد توازى عداءه لمفهوم الواقعية. ولكن لننظر فى مقالته الأولى فى **أسطوريات**، "عالم المصارعة". إنها ليست مقالة سياسية فى حقيقتها. واعتقادى أن القيمة الحقيقية لهذه المقالة هى فيما لا يُقَال صراحةً، ألا وهو أن بارت يثيره إيروسيًا ما فى مباراة المصارعة من قسوة، شأنه شأن الجمهور؛ فالمصارعة برمّتها مشهد سادىّ – مازوخى. ووصف بارت المتألّق للمصارعة ليس تسويغًا لإمعانه النظر فى المشهد بقدر ما هو تبيان لقدرة التحليل البلاغى على الارتفاع فوق الانفعال.

ويبدو أن بارت قد أمضى قسطًا وافراً من حياته الكتابية فى مشاهدة أفلام يابانية ناعمة؛ وأنا أخشى من أن أمضى بهذا الأمر إلى أبعد من ذلك. غير أن القيمة الإيروسية هى قيمة هامة فى عمل بارت، وقد وصفه أحد النقّاد بأنه "أستاذ الرغبة". وهو يدرّسها فى بعض الأحيان عن طريق مناهج تحليلية نفسية، كما فى دراسته رمزية الخصاء عند بلزاك، التى سنأتى إليها لاحقًا. وهذا شائع ومعروف بما فيه الكفاية. غير أن المقاربة الأشدّ أصالةً لدى بارت هى ربطه ما هو إيروسى، وسادى، ومنحرف، إلى لغة بلاغية مفرطة فى بلاغتها. ففى **ساد/فورييه/لويولا** (١٩٧١)، يدرس بارت عمل دو ساد بوصفه تمريناً فى بلاغة التكرار. وفى **لذّة النصّ** (١٩٧٣) تصبح اللغة ذاتها موضوعًا إيروسيًا. كما نجد ذِكراً متكرراً للانحراف والشذوذ، وتمييزاً شهيراً بين Plaisir و Jouissanse، اللذة والنعيم المتأتّى عن الرعشة. ولعل من الصعب أن نقول إن هذه القيمة الرئيسة فى كتابة بارت قد بدأت فى أسطوريات (١٩٥٧)، لكنها تلعب، كما أعتقد دوراً سلبيًا مهمًا فى الطور الثانى ذى التوجّه العلمى من أطوار عمله.

٤- حلم العلمية: السيميولوجيا والبنيوية

٤-١ المازوخية ونظام الموضة

تمثّل المرحلة من عام ١٩٥٧ وحتى حوالى ١٩٦٨ فى مسار بارت عصر البنيوية السيميولوجية العظيم. غير أننا لا نجد إجماعًا على أن هذه الفترة قد قُضِيَتْ كما ينبغى. وهكذا يُشَار فى بعض الأحيان إلى أن بارت ينبغى أن يُعَامل ككاتب - بل ككاتب حداثىّ - وأن من الواجب النظر إلى علمه السيميولوجى كإيماءةٍ مسرحية ليس غير. والسؤال هو هل يحتاج هذا الرأى إلى ما يدعمه، وهل هو خاطئ؟ فعمل بارت فى هذا المجال على وجه التحديد كان المهمة الرئيسية التى اضطلع بها طوال سنوات عديدة وكرّس لها كلّ جهوده؛ وهى مهمة أمدّته بكثيرٍ من التبصّرات التى لا يزال كثير من العاملين فى هذا الحقل يأخذونها على محمل الجد. إن {عمل بارت} هذا لهو ضَرْب من العلم، وليس فلسفةً على وجه الدّقة.

ولقد اتّسم هذا العمل بنقلتين، كلّ منهما سلبية. الأولى هى الاندفاع صوب النظاميّة. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد أن هذه النقلة كانت معاكسة لطبيعة بارت. فحتى تلك اللحظة كان معلّمًا متمرسًا بأشدّ الأشكال ابتعادًا عن النظامية، ألا وهو المقالة الصحفية الشهرية. وفى أواخر حياته، ولأسباب ليست نظرية إلا جزئيًا وحسب، كان يضع كتبًا مبنيّة من مقاطع مرتّبة تبعًا لترتيب الأبجدية أو على نحو عشوائى. أما فى هذه المرحلة الوسيطة فراح يبحث عن النظام، والترتيب، والمنطق المُنَظّم؛ وحاول أن يضع تبصّراته المتعلقة بدلالة الموضة، أو بطبيعة السرد، فى إطار أنظمة نظرية وغير شخصية واسعة المقياس، كالعلم تمامًا.

ومن يفعل ذلك، دون أن يكون واحدًا من علماء الطبيعة، لا بد أن يكون لديه شىء من المازوخية؛ لا بالمعنى الاستعارى للكلمة، بل بمعناها الحرفىّ الذى يشير هنا إلى نمط من الفانتازيا اللاواعية التى أمكنها، بناءً على افتراضاتٍ معينة فى النظرية التحليلية النفسية، أن تحثّ على مثل هذه المشاريع. فحين تكون موهبتك الأساسية فى

ميدان كتابة المقالات المشتملة على تبصّرات وكشوف، فإنّ الأشكال النظامية تُضْعِفُ هذه التبصّرات وتبدّدها. وبالمقابل فإن ثمة مزاجًا يروق له فعلاً إضفاء الطابع النظامى، ولا يهتم بالسياسة إلا قليلاً. وأناسٌ من هذه النمرة هم الذين أقاموا معظم صرح السيميائية الحديثة الهائل (انظر، مثلاً، الصفحتين ١، ٢٣٧ من تشاتمان وإيكو وكلينكينبرغ، **محاضر جلسات الندوة الأولى للجمعية الدولية للدراسات السيميائية** (١٩٧٤)، والتى نشرت بعنوان ملائم هو **بانوراما سيميائية**).

هذا هو الحقل الذى صار يرى فى بارت واحدًا من مؤسِّسيه المُحْدَثين؛ غير أنّ اللافت، من وجهة نظرى الشخصية، هو أن هذا النوع من الكتب، وهذا النوع من الأشخاص، هو الذى كان يزرع الرعب فى قلب بارت. ولقد قال فى سيرته الذاتية: "... لقد حلّ علم السيميولوجيين (المروّع غالبًا) محلّ الهدف المتمثّل ببناء علم سيميولوجى؛ ولذلك فإن على المرء أن ينأى بنفسه عن ذلك ..." **(بارت بقلم بارت،** ١٩٧٥، ص ٧١). فما الذى دفع بارت لأن يرى فى هؤلاء السيميولوجيين، وفى علمهم، أمرًا مروِّعًا؟

أما النقلة السلبية الثانية فهى الانسحاب من السياسة. لقد كان شعار **أسطوريات** "ما من سيميولوجيا دون تحطيم سيميولوجى"؛ وكان الدافع هو فضح إيديولوجيا البرجوازية المزعومة ومهاجمتها. غير أن هذه الروح النقدية تتبخّر ما أن نصل إلى **نظام الموضة ومبادئ السيميولوجيا**، مخلِّفةً الجفاف فى هذين الكتابين. ومع أننا نجد شيئًا من هذه الروح وقد عاد فى فترة **س/زد**، بسبب الكراهية التى يكنّها بارت تجاه الواقعية، إلا أن هجومًا على البرجوازية يقتصر على أعراف الرواية الواقعية ليس سوى هجوم محدود وهزيل، ولو أنه قدّم خدمة عظيمة لجيل كامل من النقاد اليساريين فى فرنسا وإنكلترا ممن يردّون جانبًا من نَسَبِهم إلى بارت. وقد يكون صحيحًا، كما يشير جوناثان كوللر (١٩٧٥) أن السيميولوجيا لم يُرَد لها قطّ أن تكون علمًا حياديًا فيما يختصّ بأحكام القيمة، إلا أنها اتّسمت بسمات علم حيادى فى هذه المرحلة، مرحلتها البارتيّة، ولا تزال هذه الروح الحيادية هى التى توجّه كثيرًا من الأعمال السيميائية

إلى اليوم. ولعل السيميولوجيا كانت ستصبح بلا قيمة كعلم لو لم تكن حيادية بشأن أحكام القيمة؛ غير أن هنالك أشخاصًا يبدون حساسية تجاه هذه الحيادية ويرون فيها شيئًا قاتلاً.

يمثّل كتاب بارت **نظام الموضة** العمل التجريبي الرئيس بين أعماله. وهو في حقيقته دراسة في التوصيفات الألسنية للأزياء، وهي توصيفات مستمدّة من أعداد مجلتي الأزياء Elle و Le Jarendes Modes الصادرة خلال سنتين. غير أن العمل المنشور لا يُظْهِر إلا القليل جداً من المادة التجريبية، ومعظم الكتاب نقاش في المنهجية. ولما كانت استنتاجات بارت المنهجية معروفة على نحوٍ أشدّ إقناعًا في كتيّبه **مبادئ السيميولوجيا** (١٩٦٤)، فإن كتاب **نظام الموضة** لا يُقْرَأ إلا على نطاق ضيق.

يميّز بارت في هذا الكتاب بين مستويين سيميائيين؛ مستوى التوصيفات الألسنية، وهو المستوى الذي يدعوه بـ"النظام البلاغي"، ومستوى نظام الموضة الأساسي الضمني ذاته، الذي يدعوه بارت بـ"الشيفرة اللباسية". وهذه الشيفرة اللباسية هي شيفرة يعمل فيها استبدال وحدة أصغرية دالّة من الزيّ بوحدة أخرى على تغيير معنى الزيّ كلّه. أمّا المستوى البلاغي فمعنيّ بوصف الموضة وتقريظها في قالبٍ كتابيّ، كما هو معنيٌّ بإيديولوجيا الموضة. فهناك بلاغة الدالّ – كتابة الموضة – التي تعطي شعرية اللباس؛ وبلاغة المدلول – الإيديولوجيا – التي تعطي عالم الموضة.

ليس هذا بالمكان المناسب – ولا أعلم حقيقةً إن كان ثمة مكان مناسب – لكي نتناول تقنيات شيفرة بارت اللباسية، التي تشبه تقنيات القواعد الوصفية القديمة في مجال اللغة. غير أنّ معظم التعقيدات القائمة هنا تنشأ من رغبة القواعديّ في تغطية كلّ مثال من أمثلة مادته، أما المبادئ فهي بالغة البساطة. فلدى تحليل مفردة من مفردات الموضة نجد أن لدينا **الموضوع** (م) ذاته – بلوزة مثلاً – **والبَدَل** (ب) الذي يجعله على الموضة – قبّة عالية مثلاً – حيث يمكن أن نحلِّل هذا الأخير إلى **البدل ذاته** -كونه قبّة عالية وليس قبّة قصيرة – **ودعامة البدل** (د)، أيّ القبّة. وهكذا نحلل المفردة المكتوبة "بلوزة بقبّة عالية" بوصفها مصفوفة م (د.ب) في الشيفرة اللباسية. أما العبارة

"صُدْرات عالية للأرواب النسائية" فتبدو على النحو (د.ب) م. (ترتيب الرموز هو ترتيب ألسنى صرف ولا يؤثرّ على الشيفرة اللباسية).

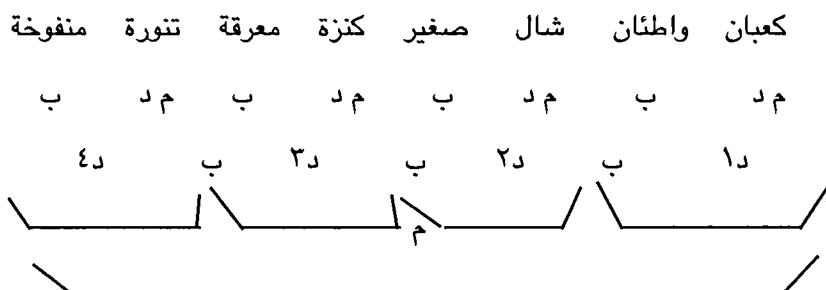
لنأخذ مثالاً أشدّ تعقيداً :

إنها تحبّ الدراسة والحفلات المدهشة، وباسكال، وموزارت، والجاز الهادئ. وهى تنتعل كعبين واطئين، وتجمع الشالات الصغيرة، وتعبد كنزات أخيها الكبير المعرّقة البسيطة وتلك التنّورات التحتانية المنفوخة التى تُصْدِر حفيفًا.

ما يمثّل الشيفرة اللباسية هنا هو العبارات:

كعبان واطئان، شال صغير، كنزة معرّقة، تنورة منفوخة

ويمكن تحليل كل منها إلى **م د ب** (حيث م د الموضوع الدعامة - مثل "كعبان" الذى يأتى بعده البدل ب "واطئان"). ومن ثم وضع المجموعة كلها معًا لتشكّل موضوعًا واحداً من ضمن الشيفرة اللباسية هو "ثياب الطلعة". وهكذا نجد أن المفردات الأربعة السابقة تعمل كدعامات لبدل واحد يجعل "ثياب الطلعة" تلك على الموضة. وبذا نكون أمام المصفوفة المعقدة التالية:



لا بدَّ أن يروق هذا المخطط كثيراً لأولئك الذين يحبّون أن يروا دراسات الشيفرات

السيميائية على غرار البنى الشجرية الخاصة بالعبارات. غير أن هذا المخطط، تبعًا لمبادئ بارت ذاتها، هو مخطط مضلِّل؛ ذلك أنّه من غير المُفْتَرَض بترتيب العناصر فى المصفوفة أن يدخل فى حساب الشيفرة اللباسية.

وينظر بارت كذلك فى النظام البلاغى، الذى تدل فيه كتابة الموضة على إيديولوجيا الموضة. وهنا نجد أن سمات لغوية صرف فى الجملة الثانية من المقطع السابق - "صغيرة"، "أخاها الكبير"، "تُصْدِر حفيفًا" - تدلّ على نظام "أسطورى" للموضة، فى نوعٍ من شعرية اللباس. أما الجملة الأولى -"تحبّ الدراسة والحفلات المدهشة" - فتصف العالم الذى يُفْتَرَض بهذه الموضة أن تدلّ عليه. فى حين أنّ الأشكال التى تأتى بها الجُمَل تدلّ على نحوٍ بلاغى على "الطريقة التى تمثّل بها المجلة ذاتها وتمثل التكافؤ بين اللباس والعالم، أى الموضة". ويكرّس بارت فصلاً كاملاً لكل جانب من هذه الجوانب الثلاثة - شعرية اللباس وعالم الموضة وسبب الموضة - حيث تُثَار فى هذه الفصول الثلاثة بعض غرائزه النقدية الأدبية، بل وبعض غرائزه السياسية، فى بعض الأحيان.

وما أخشاه هو أن أكون قد أسأت التمثيل لـ **نظام الموضة** فى هذه العجالة، ذلك أننى لم ألتقط سوى النتف المثيرة أساسًا، فهو فى الواقع عمل مملّ ومضجر على نحوٍ لا يُحْتَمَل؛ الأمر الذى ينبغى ألا يمرّ دون أن نشير إليه. فقد ذاع صيت بارت ككاتب ظريف ورشيق، وهو يبدى فى بعض الأحيان هذه الظرافة والرشاقة بالفعل، أما الذى لا يبديه فهو القدرة على جعل نظام نظرى أمرًا مثيرًا وممتعًا ككلّ. وهذا ما يطرح السؤال عن السبب الذى دفعه لأن يحاول ذلك.

ثمة إشارة هنا من ضمن الإطار التحليلى النفسى للنظرية، وهى إشارة ظنّية وتأملية، لكنها ليست تأملية أكثر من أعمال لاكان، كما أنها أقلّ تأملية بكثير من أعمال دولوز وغوتارى. ومفاد هذه الإشارة هو أن البحث عن أنظمة مجرّدة وصورية جدًا فى العلوم الإنسانية هو، على مستوى الفانتازيا اللاواعية، أمر مازوخى. والحقّ أن هذه الإشارة تلقى ضوءًا كافيًا على التحفيز اللاواعى الذى يمكن أن يكون واقفًا خلف تطور

الأنظمة البنيوية، فى المرحلة الفرنسية على الأقل، حين قُصِدَ من هذه الأنظمة أن تفسّر بنية الذات الإنسانية، واشتغالات الرغبة الإنسانية. فالبنيوية، بقدر ما يتمّ تصوّرها كشبكة لربط الرغبة وتقييدها، هى فانتازيا مازوخية؛ وبصورة حرفيّة، هى فانتازيا استرقاق. أما بقدر ما يتم تصورها كشبكة لربط العقول الأخرى أو الأجساد الأخرى وتقييدها، فهى فانتازيا سادية. (تبدى النظريات الألتوسرية الخاصة بالإيديولوجيا مثل هذا الشعور السادى، والألتوسريون الفرحون الذين اعتادوا على الإعلان عن أنهم "لا - إنسانويين نظرياً" يتمتّعون بالصفة السادية على وجه التحديد، حيث يمكن للمرء أن يشعر باستمتاعهم لدى المضى فى استئصال شأفة الإنسانويين المنكمشين والمرتعدين).

وبالمناسبة، فإن قولنا هذا لا يعنى قطّ أننا نشوّه سمعة البنيوية كنظام نظرى. فتبعًا لجميع طبعات النظرية الفرويدية نجد أن جميع الكائنات البشرية تبدى هذه الفانتازيا الطفولية أو تلك فى كلّ ما تفعله. كما يمكن لنظرية مجردة أن تكون صائبة ولو كانت سادية أو مازوخية، ذلك أننا نحدد صوابيتها ليس عن طريق تحليلٍ نفسى نجريه لمن يستخدمها، بل بتفحّص أدلّتها. وأنا لا أريد أيضًا أن أوحى بأن النظريات البنيوية فى اللغة هى نظريات سادية - مازوخية أكثر من النظريات التوليدية أو النظريات الرياضية فى الفيزياء. فالمرء لا يشير إلى أن الفيزيائى الرياضى يستخدم مناهج شكلية أو صورية لأسباب مازوخية؛ غير أن هنالك فارقًا هامًا فى حالته، وهو أن نظريته تعمل عملها فى حين أن نظام موضة بارت لا يعمل شيئًا فى الواقع، على الرغم من كونه محاكاة حسنة لنظرية شكلية أو صوريّة. وهذا ما يولّد الجرأة على السؤال: من أين تنبع الرغبة فى وضع مثل هذه النظرية؟ ومن المعلوم أن مثل هذه الأسئلة المتعلقة بأصول الرغبة قد يكون من المشروع أن نجيب عنها على أساسٍ تحليلى نفسى.

ويمكن أن نمضى بهذا السؤال خطوة إضافية بعد. فليس تشويهًا لسمعة ما بعد البنيوية أن نشير إلى أنها توفّر نوعًا من الراحة الفانتازية من ذاك القيد السادى -

المازوخى البنيوى. ويبدو أن هذا الأمر هو الذى يقف وراء الافتتان بكتاب **اللا-أوديب** لدولوز وغوتارى. غير أننا نجد فى عملٍ لاحقٍ لبارت هو **لذّة النص** (١٩٧٣) شعوراً بالراحة واللعب أشد إسعاداً مجسَّداً فى تعابير تقنية مثل **jouissance** . ويبدو أن هذه هى المكافأة النفسية التى نالها بارت على فراره المغامر من طوره البنيوى.

٤-٢ منطق فلسفى وبنى سيميولوجية

لنعد إلى عام ١٩٦٤ وإلى عمل بارت **مبادئ السيميولوجيا** . فهذا العمل هو عبارة عن كتيِّب بسيط فى الأفكار السوسورية التى قد تفيد السيميولوجى الطموح. ولقد سبق لى أن ناقشت معظم هذه الأفكار. غير أن هنالك نقطتين عامتين تستحقّان أن نتوقف عندهما، وكلتاهما مطروحتان سواء فى هذا الكتيِّب أو فى **نظام الموضة**. النقطة الأولى هى أن لدى بارت بعض الإشكاليات المنطقية الكبرى، التى تنبع مباشرةً من البؤس المنطقى الذى يعانى منه النموذج السوسورى الذى يستخدمه. فالعلاقة الوحيدة التى يجدها سوسور فى الدالول هى تلك العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول اللذين يشكلان هذا الدالول. ولدى تحليل أمر معقد تمامًا من الناحية المنطقية كلغة مجلات الموضة، فإننا نُعنى عمليًا بأنواعٍ شتّى من علاقات المعنى بين التعابير الألسنية، والوحدات الدالّة غير الألسنية، والمفردات غير الدالة وغير الألسنية. أمّا بارت فقد وضع كلّ هذا فى العلاقة الدالولية، زاعمًا فى بعض الأحيان أن دالولاً كاملاً فى مستوى معين يعمل كدال فى مستوى أرفع.

ومن الواضح أن بارت لا يفلح على الدوام فى اختزاله هذا. وما يحتاج إليه هو نظرية تقرّ بما تنطوى عليه علاقات المعنى من تعقيد شديد، نظرية تميِّز، مثلاً، بين (١) وظيفة الفونيمات فى التمييز بين كلمة وأخرى؛ (٢) العلاقة الدالولية السوسورية بين كلمة ومفهوم؛ (٣) التمييز الذى وضعه فريج بين المعنى والمرجع؛ (٤) التمييز الفلسفى الأساسى بين التأكيد، والتضمين، والافتراض المسبق، إلخ؛ (٥) حشد من الأشياء

الأخرى. فالمرء لا يستطيع أن يضع كل هذا فى الدالول السوسورى. وبارت يدرك فى الحقيقة معظم هذه الأمور لكنه يفتقر إلى نظرية صورية وافية، ولا يستطيع أن يبنى بنفسه مثل هذه النظرية.

النقطة الثانية هى أن بارت لا يقبل الرأى السوسورى الذى يرى أن الألسنية مجرد جزء من علم السيميولوجيا الواسع. ويشعر أن حضور اللغة ضرورى على الدوام للإحاطة بالأفكار المعقدة. وهكذا يبدو من المرجّح أن تكون السيميولوجيا مُسْتَغْرَقَةً فى نوع من الألسنية الجامعة وليس العكس. وهذه فكرة بالغة الأهمية، لعلها لم تأخذ بعد طريقها إلى التطور الكامل فى السيميائية. (وتقديرى الخاص أن البنى المعرفية الأساسية منفصلة أساساً عن البنى الألسنية؛ لكن المفاهيم المعقدة لا يمكن أن تُشَكَّل إلا بمساعدة لغةٍ ما أو نظام رمزى اصطناعى معين. انظر الفصل السادس).

على الرغم من هذه الإشكاليات، كان لا بدّ من مرور سنوات عدّة قبل أن ينتقل بارت انتقالاً حاسمًا إلى أبعد من النموذج البنيوى فى السيميولوجيا. ولعل أنصع بيان لذلك هو فى مقالته "مدخل إلى التحليل البنيوى للسرد"، التى نُشِرَت فى مجلته Communications عام ١٩٦٦، وهى متوفرة بالإنجليزية فى بارت (١٩٧٧؛١٩٨٢). وسوف أرمز إلى هذه المقالة بالاختصار **م ت ب س.**

إنَّ **م ت ب س** هى محاولة لوضع استراتيجية فى البحث خاصة بتحليل البنية السردية، وذلك باستخدام نموذج الألسنية كدليل أو مرشد. فالسرد ينبغى أن يُعَامل كجملة ممتدة شاسعة. وكما يقول بارت، فإنّ "سرداً معيناً هو جملة طويلة، كما أن كل جملة إثبات تكاد أن تكون بمثابة الخط العريض لسردٍ قصير". ويُبْنى السرد، على نحوٍ يشبه كثيراً مخطط بنية العبارة الخاص بجملة من الجمل، من وحدات أساسية تدعى "وظائف" (هنالك نمطان من هذه الوظائف؛ الوظائف الرئيسة، أو الوظائف السردية النواتية، التى تُبنى حولها البنى السردية، والحشوات أو "المحفّزات" التى تملأ الفراغات بينها). وهذا قياس واضح على تركيب اللغة الطبيعية، وهو قابل للعمل على نحوٍ معقول؛

كما أن ثمة شيئًا يشبهه سبق أن استُعْمِل فى الحواسيب، لحثّ تلك البهائم على كتابة بعض القصص.

وثمة فى **م ت ب س** أيضًا نوع من علم الدلالة؛ حيث تعمل الوحدات مثل "مؤشِّرات" تشير إلى خصائص كليّة عامة فى السرد، أو مثل "مُعْلِمَات" تقدم لنا، مثلاً، تفاصيل واقعية تضفى على السرد صدقية ظاهرة. ويتبنى بارت فى جزء لاحق من المقالة فكرة مختلفة عن علم الدلالة، حيث تكون الوحدات فى مستوى أدنى (أشكال) وتتكامل فى وحدات أعلى مستوى (معانى). وهذا لا ينسجم عمليًا مع التصور السوسورى للدالول وينمّ على التأثير الذى مارسته بعض قراءات بارت الأخرى فى الألسنية؛ فهو يقتبس هنا من بنفنيست؛ أما فى التقليد الإنجليزى فإن هذا التصور هو تصور فيرث، وهو تصور ينطوى على خلط بين التركيب أو (النحو) وعلم الدلالة. ومن الواضح أن بارت يرمى شبكة واسعة بحثًا عن الأفكار النافعة؛ إلا أنه يفتقر إلى الرصانة والإتقان الفلسفيين، وإلى التعمّق فى الألسنية، مما يحتاجه المرء لتنقية هذه الأفكار وبناء فكرة واضحة عن موقفه النظرى. غير أن النقّاد الآخرين جميعًا ليسوا بأفضل حال من بارت.

كما نجد فى **م ت ب س** مناقشة لتحليل "الشخصيات" بمصطلحات بنيوية؛ أى بوصفها عوامل ضمن بنى سردية لا محاكاة لأشخاص. وتطال هذه المناقشة ما هى "ذات" سردٍ ما ومن هى هذه "الذات"، كما تطال العلاقة (أو غياب العلاقة، طالما أنّ التحليل البنيوى هو المعنى هنا) بين السارد الذى ينطوى عليه النص السردى، والشخص الفعلى الذى يمكن أن يكون قد كتبه. كما نجد أخيراً مناقشة مقتضبة لنظام السرد؛ مناقشة لمستوى التشويه، أو التوسيع، إلخ الذى يمكن إنزاله بتسلسل الأفعال والأحداث بغية خلق تأثيرات أدبية كالتشويق. وكل ذلك إلى جانب الرفض البارتى المعهود لفكرة "الواقعية" فى السرد. وهذه كلها معالجات مقتضبة لإشكاليات فلسفية مألوفة.

٤-٣ الفرضيات البنيوية والنصية

ينبغى أن ينطلق الحكم الأخير على بنيوية بارت، وعلى كل بنيوية فى تلك الفترة، من أنها كانت ذات طابعٍ برنامجى، فهى لم تمثّل نظرية كاملة، بل برنامجًا عقلانيًا فى البحث؛ برنامجًا لم يُنْجَز بعد، فكان على النقلة التالية - وهى ليست النقلة التى تمّت عمليًا - أن تعمل على تحديث النموذج الألسنى المُسْتَخدَم وتحاول أن تعيد التفكير بطبيعة الدراسة الأدبية على نحوٍ شامل. وهذا ما قام به بالفعل باحث أمريكى، وليس فرنسيًا، هو جوناثان كوللر، فى كتاب دعاه **الشعرية البنيوية** (١٩٧٥). وقد سَبَقَ لى أن ذكرته (انظر الفصل الثانى)، غير أن من الواجب الآن أن أتوسّع فى ذلك.

تمثّل **الألسنية التوليدية** اللغة عن طريق مجموعة من القواعد الشكلية التى تعيّن جميع التعابير حسنة التشكيل، وحسنة التشكيل فى تلك اللغة وحدها، التى يُرى أنها تمثّل **الكفاءة اللغوية** لدى ناطق محلىّ أو أصلى بتلك اللغة؛ أى قدرته على إنتاج تعابير تلك اللغة وفهمها. ويشير كوللر إلى أن النظرية الأدبية ينبغى أن تدرس **الكفاءة الأدبية**، أى نظام قواعد مُفْتَرَض، يكتسبه قارئ الأدب الكفء فى سياق قراءته، هو ما يمكّنه من أن يقرأ الأعمال الأدبية ويستجيب لها.

وقياس كوللر هذا هو قياس متألق لامع، ويبدو للوهلة الأولى كأنّ التبصّر الذى يشكّل أساس هذا القياس لا بدّ أن يكون صحيحًا بكل بساطة. فما دام القارئ يتعلم كيف يقرأ الأعمال الجديدة من خلال قراءة الأعمال الأسبق، كيف يمكن له أن يتقدّم ويواصل إلا عن طريق استنتاج قواعد عامة من الأعمال التى قرأها؟ بيد أن لحظة من التمعّن سوف تكشف أن ثمة طريقًا أخرى متاحة. حيث يمكن للقارئ ببساطة أن يستعيد الأعمال التى قرأها من قبل، وأن يعقد، حين يقرأ أعمالاً جديدة، مقارنة مباشرة بين الجديدة والقديمة. لكننا نعلم أيضًا (بل ويمكن لنا أن نؤكّد، على الرغم من النظرية الترابطية) أن اللغة لا تعمل عادة بتلك الطريقة؛ فبين المنطوقات التى سمعها المتكلِّم وتلك التى ينتجها تقف كفاءة مجردة، ربما يمكن التعبير عنها فى نظام من القواعد، تمكّنه من إسقاط المجموعة الأولى على الثانية. والفرضية **البنيوية**

الأساسية، إذًا، فى شكلها الأشد رصانة وتعقيداً لدى كوللر، هى أن هذا يصحّ على الأدب أيضًا.

غير أن الأدب ليس اللغة؛ فالناس لا يبنون عفويًا وبصورة لا واعية أعمالاً أدبية جديدة تُفْهَم أيضًا عفويًا وبصورة لا واعية، وكذلك فإن ما من طريقة طبيعية لرسم خط فاصل حاسم بين التزامنى والتزمّنى؛ وكما يشير ت. س. إليوت، فإن جميع الكلاسيكيات التى قرأناها تحضر معًا كنماذج ممكنة للمقارنة. والأهم من كل هذا هو أننا حين نقرأ عملاً جديداً أو نكتبه، لا نكون محدودين بالاقتصار على استخدام قراءتنا السابقة، وعلى سمات شكلية سبق أن استخلصناها من الأعمال السابقة واختزلناها إلى قاعدة، كما يمكن لنا أن نعود إلى الأعمال الفعلية التى قرأناها من قبل، وأن نربط عملاً جديداً بسماتٍ فى الأعمال القديمة لم تسبق لنا ملاحظتها.

وهكذا يعمل النص الجديد، فى جزءٍ مما يعمل، عن طريق المقارنة المباشرة مع سلسلة كاملة من النصوص السابقة، دون أن يتدخّل فى ذلك أى نظام من أنظمة القواعد الشكلية. ويمكن لنا أن ندعو هذه الفرضية بالفرضية **النصّية** بالتقابل مع الفرضية البنيوية التى ذكرناها من قبل. وبارت نفسه يتكلّم على **النصّية** بوصفها الفكرة الهادية فى طوره التالى. والفرضية النصّية، بهيئة الزعم أن كلّ نصّ تتخلله نصوص أخرى لا حصر لها، هى جزء هام من مفهوم النصّية.

ومهما واصلنا التفكير بعملية القراءة مستخدمين مصطلحات عقلانية واختزالية، فإنه ليبدو من المؤكَّد أن إحدى الفرضيتين السابقتين، البنيوية والنصية، أو كليهما، ينبغى أن تكون صحيحة. ذلك أننا نحتاج حتمًا إلى معرفة بالأدب (واعية أو لا واعية) كما نقرأه؛ وهى معرفة إما أن نتحصّل عليها بشكل مبادئ مجردة أو بشكل أمثلة ملموسة، وربما بالشكلين. فحين نقع فى كتاب على عجوز غاضب ومتطفّل، ربما نستدعى قوالب نمطية مجردة لمثل هذا العجوز، قد تكون مستمدةً من الأدب أساسًا وقد لا تكون، كأن نستدعى ذكريات مستمدّة من **الملك لير والأب غوريو** إن كان هذان المصدران متاحين لنا.

ولا شك أن الأسئلة المعرفية المثيرة هنا تتعلق بمدى صحة كلّ من هاتين الفرضيتين، وبكيفية عمل كل منهما؛ أى بدرجة اعتمادنا فى استجابتنا، على مبادئ مجردة تمكن صياغتها صياغة شكلية، ودرجة اعتمادنا على ما يدعوه ليفى شتراوس بـ "منطق العيانى"، والكيفية التى تُخَزَّن بها ذكرياتنا المتعلقة بما قرأناه من أعمال، والكيفية التى تعاود بها الظهور.

لا يشرح كوللر، فى معالجته الفرضية البنيوية، فكرة الكفاءة الأدبية بالطريقة الوحيدة الممكنة، ألا وهى تقديم خطاطة للقواعد الشكلية الخاصة بشذرة أدبية ما. وكتابه عبارة عن مناقشة معقدة ومتكلّفة لإمكانية إقامة نظرية فى الكفاءة الأدبية أكثر منه إسهامًا فى تلك النظرية، بيد أن الانتقال المباشر من الكفاءة الألسنية إلى الكفاءة الأدبية قد يكون قفزة كبيرة. ولعلنا بحاجة إلى طرح سلسلة من الكفاءات، أرفع من الكفاءة الألسنية، كالكفاءة الفكرية والكفاءة البلاغية بأنماطها المختلفة. فالكفاءة الأدبية هى أرفع من كل هذه، كما أنها اكتساب لاحق وأشد تعقيداً. ولكى تكون قادراً على قراءة الأدب، تحتاج إلى ما يتعدّى المقدرة الألسنية الأساسية. تحتاج إلى نصيب من المعلومات عن العالم، وإلى كثير من القناعات الصائبة أو الزائفة. وتحتاج إلى أن تكون قادراً على التفكير (أن تطلع باستنتاجات)، وأن تقيم حوارات، وأن تتعامل مع الأشكال البلاغية.

ومن اللافت أن أفضل أساس لنظرية كاملة فى الأدب على هذا المنوال قد يكون نموذج التعليم العالى القروسطى. ففى هذا التعليم كانت قواعد اللغة أمرًا أساسيًا تمامًا؛ وهذا ما يتوافق مع اكتساب كفاءة لغوية (باللغة اللاتينية، طبعاً). كما كان المنطق دراسةً لأنساق الاستدلال أو الاستنتاج المشروعة السليمة. وكانت البلاغة دراسةً للأشكال البلاغية. وكانت دراسة الأنواع الأدبية فى قمة هذه الفروع جميعًا وتفترضها مسبقًا. وكان الكتّاب القروسطيون وكتّاب النهضة يرون أن من البداهة أن يعتمد الشخص المتعلّم على هذه الفروع كلّها سواء حين يكتب الأدب أو حين يقرأه.

ولا يزال ممكنًا أن تسيطر تطورات نظرية من هذا النوع على التعليم العالى للفنون. والألسنية ليست سوى علم وحيد بين العلوم الاجتماعية والسلوكية الكبرى التى يمكن أن تسهم فى هذا المجال. فالمنطق الحديث، وعلم النفس المعرفى الحديث، وبعضُ من علم الاجتماع الحديث، وأوجهُ من السيميائية الحديثة، تقدّم أساسًا لمثل هذا العمل أشد إتقانًا ورصانة مما كانت عليه الحال فى العصور الوسطى. وثمة فى الأصل عدد من المقررات التعليمية فى هذه المباحث ولمختلف الصفوف كـ **دراسات الاتصال** التى اعتدتُ الاعتقاد بأنها تلويحة المستقبل.

بيد أن الشيء اللافت فيما يتعلّق بمقاصدنا الراهنة هو أن هذا الخطّ فى التطور- نحو نظرية فى الكفاءة الأدبية كاملة تمامًا ومن حيث المبدأ- هو بالضبط ما لم يتمّ لدى بارت. ولم يكن ذلك لمجرد أن هذه النظرية قد ثبت تعذّرها واستحالتها بالمصادر المتاحة له. كما لم يكن ناجمًا عن تبنّيه المطلق للفرضية البديلة، النصّية. ففى **س/زد**، حيث افتُرِض به أن يُعنى بالنصيّة، نجد أن بارت يعمل بواسطة شيفرات مجرّدة، تأويلية، وليس بمجرد إحالات إلى أعمال أخرى.

وعلى العكس، إذًا، فإنّ بارت وكثيرًا من زملائه قد نبذوا هذا الخط فى التطور من حيث المبدأ، على أسس فلسفية من جهة، وسياسية من جهة أخرى، وفانتازية لا واعية، بلا شك، من جهة ثالثة. فديريدا ساجل ضده، وعلى الأقل فإن سجالاته الموجّهة ضد افتراضات ميتافيزيقية مزعومة فى برنامج البحث هذا قد استُخْدِمَتْ ضد هذا البرنامج ككل. وجوليا كريستيفا ساجلت ضده، وأثّرت تأثيرًا بالغًا على بارت، مع أن من الصعب على ألسنى أجنبى أن يرى سببًا لذلك، خاصةً أن فهمها للألسنية يبدو أقلّ رسوخًا وإحكامًا منه لدى بارت (انظر مقالتها "أخلاقيات الألسنية"، حيث تضع قضية **أخلاقية** فى وجه **القواعد التحويلية**!).

وينظر كولر، فى كتابه المذكور، فى كثير من هذه السجالات ويرفضها؛ ولا شك أنه مصيب فى ذلك على المستوى العقلانى. غير أن التاريخ لم يسر فى هذه الوجهة. ذلك أنّ هذه اللحظة كانت واحدة من اللحظات الأشد انقسامًا فى التاريخ الفكرى،

حيث تمّ التخلى عن المفهوم الخاص باستراتيجية البحث العقلانى، وحلّ محلّه، كما أرى، ضَرْب من الاحتجاج اللاعقلانى على هذه الاستراتيجية.

وهذا ما ندعوه فى بعض الأحيان بحلول "ما بعد البنيوية" محل "البنيوية". ولقد كانت هذه الحركة من القوة لدرجة أنها جرفت فى النهاية كوللر نفسه، فراح يعتذر علانيةً عن اقتراحه الأصلى. وكتابه فى **التفكيك** (المدخل والفصل الأول) هو واحد من العروض القليلة العقلانية والمقنعة التى تفسّر لماذا لم يقم كتاب كوللر **الشعرية البنيوية** بما كان ينبغى أن يقوم به. ولا شكّ أن نقلاتٍ من هذا النوع تحتاج إلى تفسيراتٍ تاريخية واجتماعية، لا فكرية أو شخصية وحسب؛ ولقد كان بارت عَرَضًا من أعراض هذه النقلات وتجليًا لها، ولم تكن تلك أول مرّة ولن تكون الأخيرة.

٥- س/زد ولعبة التدمير الذاتى ما بعد البنيوية

٥-١ انفصال البنيوية عن ما بعد البنيوية

لا تشكّل "ما بعد البنيوية" موقفًا نظريًا متماسكًا، ولو بالمعنى المحدود الذى كانت عليه البنيوية فى طورها الفرنسى الأخير. فقد كان للبنيوية على الأقل أنصارها الواعون، الذين كانوا يعلمون ما الذى يفعلونه ويطلقون عليه هذا الاسم. فليفى شتراوس قضى الأشهر فى التعرّف على الألسنية، والسنين وهو يبحث عن أفضل سبيل لتكييف النموذج الألسنى مع الأنثروبولوجيا. وقد فعل بارت الشىء ذاته فيما يخصّ الأدب والنقد الثقافى. وغالبًا ما أطلق كلاهما على نفسيهما صفة البنيوىّ. وبالمقابل، فإنّ "ما بعد البنيوية"، لم تكن موقفًا أعلن أحدٌ ما أنه يتبنّاه. بل هى اسم أطلقته الصحافة على ما بدأ بعض البنيويين المشاهير بالقيام به، بعد أن كفّوا عن أخذ النموذج البنيوى على محمل الجدّ؛ وعلى ما فعله آخرون، ممن لم ينضووا فى إطار البنيوية فى أى يوم من الأيام. وقد أطلق بارت نفسه على هذه المقاربة الأخيرة اسم التحليل "النصّى". وبارت كان ذات مرّة بنيويًا كامل العضوية ولم يعد

بعدها كذلك؛ وبهذا المعنى فإن تسميته "ما بعد بنيوى" تجد شيئًا من التبرير المنطقى على الأقل.

ويمكن للمرء أن يفصل البنيوية عن ما بعد البنيوية بكلّ سهولة، من خلال النظر فى عملين من أعمال بارت لا تفصل بينهما سوى أعوام أربعة. وهذان العملان هما "مدخل إلى التحليل البنيوى للسرد" (١٩٦٦) - وقد تطرقت إليه قبل قليل - وكتابه الأكثر شهرة **س/زد**، الذى صدر عام ١٩٧٠، ويرتكز على حلقاته البحثية خلال ١٩٦٨-١٩٦٩ وهو عبارة عن تحليل مسهب لقصة بلزاك **سارازين**.

يمثّل **م ت ب س** عملاً مخلصًا للبنيوية قديمة الطراز. فهو يضع لنفسه استراتيجية بحث معقولة، إنْ لم تكن عملية تمامًا، ترمى إلى تحليل بنية السرد، باتّخاذ الألسنية مرشدًا ودليلاً. أما أسلوب بارت فى هذا العمل فهو أسلوب واضح نسبيًا، شأنه شأن العمل النظرى الذى يقوم به؛ فهو يدعونا إلى أن نقرأ قراءةً نقدية إذا ما أردنا أن نفهم ما يفعله، وربما يدعونا أيضًا إلى أن نطبّق مناهجه بأنفسنا. وعلاوةً على ذلك، فإن المشروع الذى يتنطّح له هو مشروع جماعى على نحوٍ واضح. وثمة إحالات إلى أعمال باحثين آخرين تُبدى احترامًا لهم - مثل تودوروف وغريماس وجينيت - ممّن اتّخذوا وجهات نظرٍ أخرى بشأن نقاطٍ تقنية محددة. والحقّ أننا نجد أنفسنا فى عالم بحثٍ، أو علم، عقلانى.

أما **س/زد** فأمره مختلف تمامًا. ويبدو الاختلاف بين هذين العملين منذ الصفحات الأولى، على الرغم من أن كليهما يتناولان الموضوع ذاته؛ ألا وهو كيفية التعامل مع ذلك العدد الهائل من السرديات. ففى **م ت ب س** تتم معالجة هذا الموضوع على نحوٍ رزين بوصفه واحدة من المصاعب المنهجية التى تجعل من المستحيل أن نتقدّم ونواصل من خلال الاستقراء البسيط وتجعل من الضرورى إقامة نظرية وتشكيلها (وثمة إشارة فى محلّها هنا إلى نقاشاتٍ معاصرة فى القواعد التحويلية). أما فى **س/زد** فالمعالجة مختلفة تمامًا. فهى تبدأ بنكتةٍ عن رجل بوذىّ وحبّة فاصولياء. وتتواصل بمحاكاة ساخرة غامضة ومنفّرة حيال كلّ ما اقترح القيام به أىّ منظّر فى

السرد، بما فى ذلك بارت نفسه: "سوف ... نستخلص من كل حكايةٍ نموذجها، ثم نصنع من هذه النماذج بنية كبيرة، ثم نعيد تطبيقها (للتحقق من صحتها) على كل سرد مفرد: وهذه مهمة منهكة (تَعَرُّقٌ بنسبة ٩٩٪، كما يقال) بقدر ما هى غير مرغوبة، ذلك أن النصّ يفقد بذلك اختلافه"

* (Science avec patience, le Supplice est sûr>)[١]

فى هذا المقطع، تبدأ ما بعد البنيوية بشقّ طريقها، بنكاتٍ غامضة متعمّدة تسخر من تلك الأنفس الجاهلة ممن أخذوا البنيوية على محمل الجدّ فى أى يوم من الأيام. ولا شك أن من بين هؤلاء كتّاب مثل جيرار جينيت وتقليد كامل من السيميائيين الذين لا يمكن السخرية منهم ولم نذكرهم هنا، ممن كان عليهم أن يحملوا المقاربة التصنيفية للسرد خلال العقود اللاحقة.

٥-٢ قابلية القراءة، وقابلية الكتابة والشيفرات السردية الخمس

غير أنك لو نظرت إلى المحتوى الأساسى فى هذا الكتاب بالغ التعقيد، فسيبدو لك علميًا فى طابعه على نحو منفِّر تمامًا. ففى هذا الكتاب يتفحّص بارت قصةً لبلزاك من خلال طرحه شيفرات خمس تتفاعل مع كل وحدة من وحدات القصة لكى تنتج معنىً معقداً. وهذه الشيفرات هى الشيفرة الـ proairetic، المعنيّة بالأفعال المتعاقبة التى تؤلّف السرد، والتى يَسِمُها بارت بـ ACT؛ والشيفرة الـ hermeneutic، التأويلية، ويَسِمُها بارت بـ HER؛ والشيفرة الـ symbolic، الرمزية، المعنية بمسائل مثل التناقض الكبير بين الحديقة والصالون، والحياة والموت، إلخ، والتى تُفْتَتَح بها القصة، ويَسِمُها بارت بـ SYM؛ والشيفرة الـ connotational، التضمّنية، التى تمثّل فيها الدوالّ (وتُدعى هنا "semes") مقولاتٍ عامة مثل الأنوثة ويَسِمُها بارت بـ SEM؛ وأخيراً الشيفرة الـ referential، المرجعية، التى غالبًا ما يُعتَقَد خطأً أنها تحيل إلى واقع خارجى، خارج

---

(١) بالفرنسية فى النص الأصلى: مع العلم والصبر، العذاب أمر أكيد.(م).

النص، فى حين أنها تشير، كما يصفها بارت، إلى شيفرات متنوعة شائعة ثقافيًا، ويَسِمُها بارت بـ REF.

وممّا يلفت الانتباه أنَّه من الصعب تمامًا وَضْعُ تصنيف منطقى راسخ يمكن أن يميز بوضوحٍ بين هذه الشيفرات. فبارت لا يقدّم أىّ أدلّة على هذه الشيفرات مهما تكن، ويبدو الأمر كما لو أنّه كان قد اخترع هذه الشيفرات فى أول يوم من أيام حلقته البحثية أو نحو ذلك.

ويطبّق بارت هذه الشيفرات على وحداتٍ متتالية من النصّ، يحدّدها على أساسٍ اعتباطى. وبعض هذه الوحدات، أو الـ lexias، يبلغ طولها مقطعًا كاملاً؛ وبعضها كلمة أو اثنتين. ويواصل بارت هذا العمل على نحوٍ نظامىّ إلى أن يتفحصّ جميع الـ lexias **الخمسمئة وواحد وستين** فى القصة. والانطباع الأول الذى يتكون لدى المرء هو انطباع أشبه بآلةٍ للاستنتاج، تشقّ طريقها فى القصة بثباتٍ وعزم وتطحن ما تجده فى هذا الطريق لتخرج المعانى. وقد تتوقف هذه الآلة بين حينٍ وآخر، لتلتفت إلى واحدة من المقالات النظرية **الثلاث وتسعين** التى تتناول جانبًا من جوانب السرد، أو القراءة، أو عملية التحليل.

غير أن علميّة هذا الكتاب لا تلبث أن تتبخّر ما إن نلقى عليه نظرة ثانية. فمكانة الشيفرات وأهميتها ليست واضحة ودقيقة، وأسلوب بارت لا يحسب أى حساب للحدّ من عدم الوضوح. وهو فى حقيقته أسلوب وحى وهزل، يهدف باعتقادى إلى إلقاء غلالة من الإبهام والغموض على السؤال المتعلّق بالمزاعم النظرية التى يطرحها بارت (حيث يشعر المرء أن فى الإلحاح على هذا السؤال شيئًا من التجريبية بل السوقية).

ولو حاولنا أن نحدد الاحتمالات التى تقف وراء كل ذلك، نجد أن الاحتمالات المنطقية التالية تبدو واردةً:

١- لعل بارت يرى أن الشيفرات التى يصفها جزء من بنية العقل لدى أىّ قارئ

يقرأ قصة بلزاك، وأنها تفسّر القراءة التى سيقدّمها هذا القارئ فى حقيقة الأمر. وهذه فرضية تجريبية بشأن القراءة، وستبدو زائفةً، فيما يتعلّق بأى قارئ محدد، إذا ما قدّم هذا القارئ قراءةً مختلفةً عن تلك التى يتوقعها بارت. وهذا ضَرْب موضوعىّ من البحث فى علمٍ سيميولوجى.

٢- لعل بارت يرى أن هذه الشيفرات هى شيفرات تلقّنها القارئ البرجوازى؛ وأنها تُنْتِج قراءته البرجوازية وتجعلها تبدو طبيعية وعفوية. فإذا ما استطاع بارت أن يقدّم قراءة أخرى، وأن يبيّن أنّ هذه القراءة طبيعية شأن القراءة البرجوازية، فإن ذلك سيقوّض أسطورة برجوازية أخرى؛ هى هذه المرةّ أسطورة "طبيعية" الكتابة الواقعية. وهذه مواصلة لما كان قد قام به بارت فى **أسطوريات** من عمل دعاوىّ.

٣- أو لعل بارت ينظر إلى شيفراته هذه بوصفها مستقلةً عن وعى أىّ قارئ، وبوصفها تشكّل ضربًا من المُنْتِج المكيانيكى الذى ينتج الاستنتاجات ويمكّن الناقد من الازدراد والطحن وإخراج تأويلات جديدة يمكن لبعضها أن يكون لافتًا بحدّ ذاته. وتبعًا لهذا الرأى، فإن من غير الممكن نقض هذه الشيفرات إذا ما كانت تأويلات النصّ التى تقدّمها تأويلاتٍ لم تخطر على ذهن أحد من القرّاء. والسؤال هنا هو لماذا نزعج أنفسنا بالشيفرات إن كان بمقدورنا أن نفكّر بالتأويل بأنفسنا؟

والحقّ أن بارت، فى **س/زد**، يحوم بين هذه المواقف جميعًا، وبين غيرها، على نحوٍ يشوّش القارئ كثيراً، وعلى نحو ربما كان يعكس تشوشًا مماثلاً لديه هو نفسه. بيد أنّ بارت لا يفعل ذلك بمحض الصدفة. ففى الوقت الذى كتب فيه **س/زد**، كان بارت واقعًا تحت تأثير فلاسفة مثل ديريدا وكريستيفا، ممن يرون فى مجرد فكرة "النظرية" النظامية والمتماسكة فى القراءة شُبهةً وارتيابًا شديدين.

ففلسفة هؤلاء تضع تحت طائلة الشكّ وجود أىّ مجال للمعنى - أىّ مدلولٍ متعالٍ- يقف وراء النصّ، أو مستقلاً عنه؛ كما تضع تحت طائلة الشك وجود معنى واحد ووحيد لذلك النصّ. فإذا ما نُظِرَ إلى نصّ على أنه يجسّد نظامًا للمعنى مجرّدًا

وكاملاً، فإن ديريدا لن يلبث أن يضع يده على تفصيل بسيط من تفاصيل هذا النصّ ويبيّن أنه ينطوى على مكنونات تطيح بذاك النظام برمّته. فما من نظام متماسك أو مغلق تماماً، ونقيصة **التمركز على العقل** هى ما يجعلنا نطلب مثل هذه الأنظمة. والحقّ أن ديريدا يكتب كما لو أن المعنى، بالنسبة له، يُخْلَق جديداً إلى ما لا نهاية بطاقة الكتابة ذاتها؛ أو كأنه ضَرْبٌ من المادة المائعة التى تريق نفسها وتنتشر فى المكان كله، مرتشحةً من نصٍّ إلى نصّ.

هذا الموقف الفلسفى (الذى لم أقدّم هنا موجزاً عنه بقدر ما قدّمت صورة كاريكاتورية له، انظر الفصل الخامس حيث تجد نقداً لجانب صغير من هذا الموقف) أثّر على بارت كثيراً فى مقدمته التى كتبها لـ **س/زد**. فهو يميّز، أولاً، بين نمطين من النصّ، ثم يميز، على نحو جوهرىّ أكثر، بين نمطين من القراءة. وهذان تمييزان مرتبطان بمفاهيم ديريدا. فالنصّ الكلاسيكى - كالنص الواقعى، مثلاً - هو نصّ **قابل للقراءة**، أو **قَروء**، حيث نحاول هنا أن ننتقل من النصّ إلى نظام للمعنى مفرد ومتماسك. أما النصّ الحداثىّ - أو ربما مجرد الممارسة الحداثية للقراءة التى يدافع بارت عنها - فهو نصّ **قابل للكتابة**، أو **كَتُوب**، حيث يمكن أن ننال من مثل هذا النصّ حصاداً وفيراً من المعانى، دون أن تكون هذه المعانى متّسقة بالضرورة مع بعضها بعضاً.

وفى ضوء هذا، نجد أنّ لـ **س/زد** غايتين اثنتين - غاية عملية وأخرى نظرية - لعلّ من الممكن تصنيفهما بصورة صائبة على أنهما ما بعد بنيويتين وليستا بنيويتين. الغاية العمليّة هى قراءة نص واقعى كلاسيكى - نص قصة بلزاك - كما لو أنه نصٌّ حداثىٌّ كَتُوبٌ، ذو معانٍ تتشعّب إلى ما لا نهاية. أما الغاية النظرية فهى تدمير البنيوية الميكانيكية والإطاحة بها، وليس ضرب مثالٍ عليها، مما يدفعنا إلى اقتراح مجموعة من الشيفرات بغية إنتاج المعنى.

٣-٥ إشكالية السجال مع س/زد

تضع هذه "النزعة التدميرية" الهازلة فى كتاب مثل **س/زد** مصاعب معينة فى طريق كل من يريد أن يساجل هذا الكتاب. حيث يجد المرء نفسه فى خطر دائمٍ من أن يبدو بعيداً عن روح الدعابة والفكاهة، وأن يأخذ على محمل الجدّ ما لم يُقْصَد له أن يؤخذ على هذا المحمل. والحقّ أنه لا بدّ من مواجهة هذا الخطر عن طريقٍ واحدٍ هو افتراض أنّ هذا الكتاب هو عمل نظرى وأنّ خوض سجال رزين مع جزءٍ منه وعلى طريقة المرء يمكن أن يبرّر إطلاق الحكم الأخير عليه بأنه أشبه بالأدب منه بالنظرية.

وسوف أنظر فى أوجهٍ ثلاثة من أوجه **س/زد**، هى منهجه فى تحليل السرد، وعرضه قصة السارد، وواحد من الأمثلة النمطية على المقالات المُقْحَمة التى تدور حول طبيعة السرد. وسأبدأ بتكرار بعض النقاط من مقالةٍ لى سابقة (جاكوبسون ١٩٨٢) حول منهج تحليل السرد، الذى يختلف عن المنهج الذى اقترحه بارت فى "مدخل إلى التحليل البنيوى للسرد" (م ت ب س) فى عدد من النواحى وباتجاه الأسوأ.

يرفض بارت أن ينظر إلى بنية النصّ الكلية، بل يقسم النصّ بدلاً من ذلك إلى (٥٦١) وحدة اعتباطية، أو Lexias، يتفحّص كلاً منها على ضوء الشيفرات الخمس آنفة الذكر. وهو يوشّى تحليله هذه الوحدات بنقاشات عامة فى نظرية السرد مما يعطى الكتاب سيماء النظامية، والنظرية، والخصوبة والغنى فى الوقت ذاته. غير أن النظام، والنظريات، والخصوبة غير مرتبطة ببعضها بعضاً.

فالنظرية الوحيدة التى تصلح هذه البنية النظامية لاختبارها هى النظرية السخيفة التى مفادها أنّ سرداً قصصياً يتألف من سلسلة خطية من الـ Lexias، يتّصل كلّ منها تبعًا لواحدة أو أكثر من الشيفرات الخمس السابقة؛ وأنّ المربّعات الـ ٥×٥٦١ فى المصفوفة الناتجة عن ذلك تحدّد المعنى الكلىّ لهذا السرد. غير أن بارت لا يصدّق ذلك،

كما هو واضح من بعض الملاحظات والتعليقات العابرة فى **س/زد** نفسه. وعلاوةً على هذا، فإنّ من الواضح من **م ت ب س** أن بارت يدرك تمامًا استحالة وضع بنى السرد الكثيرة فى سلسلة خطية من العناصر. فالمرء يحتاج فى هذه الحالة إلى بنى شجرية معقّدة وإلى ربط مُحْكَم لثيمات السرد. كما أن الوسيلة التى يستخدمها بارت فى **س/زد** لتعداد الثيمات السردية حين تعاود الظهور هى وسيلة قاصرة تمامًا عن تمثيل هذه البنى. وهكذا نجد مرة أخرى أن **س/زد** لا يدعم ولا يقوّض أية نظرية اعتنقها يومًا أى بنيوىّ جدى، **بما فى ذلك بارت نفسه**.

بل إن هذا الأمر نفسه ليس مهمًا كثيرًا، ما دامت النظريات لا تُقَدَّم على نحوٍ قابل للاختبار بأى حال من الأحوال، فنحن أمام أفكار لامعة؛ ويشعر المرء أنه برفقة مكلوهان وليس شومسكى، وثمة تبصّرات خصبة أيضًا، وأخرى أقل إثارة للاهتمام. ويبدو الكتاب وكأنه يحتوى على كلّ شىء سبق أن حصل لبارت وتلاميذه بشأن هذه القصة خلال حلقة بحثية دامت سنتين، غير أن ذلك كلّه بعيد عن التنظيم كلّ البعد. (يفخر بارت بذلك، وأتصور أن أتباعه يعدّون مجرد القيام بمثل هذه المحاولة عملاً إرهابيًا). والطريقة الخطية الوحيدة التى نُظِّمَ وفقها الكتاب، مقتفيًا آثار السرد فى **سارازين**، حالت دون وجود أىّ نوع أرفع من التنظيم.

ومن الواضح أن النظامية فى كتاب بارت لم تنجم عن اختبار نظامى كان يجريه بارت على نظرية ما، بل نجمت عن أنّ بارت، فى هذه المرحلة من مساره، كان يروق له ما تتركه النظامية من أثر بلاغى. أمّا فى المراحل السابقة واللاحقة فكانت تروق آثار أخرى؛ آثار علمية جافة إلى درجة أنها خَصَتْ، سواء فى **نظام الموضة** أو **مبادئ السيميولوجيا** أو فى أعماله اللاحقة، إيروسيات النصّ التى تصبح (إذا جاز هذا الاقتباس الساخر) استمنائيةً، فى إنتاجها المتواصل والمحموم موضوعاتٍ فانتازية. وبقدر ما يصحّ هذا الكلام، فإنه يعزز الحكم على **س/زد** بأنه عمل أدبى، أو بلاغى على الأقل، وليس عملاً نظريًا.

٥-٤ بارت يعيد كتابة القصة

لقد كان لإجراءات بارت بعض آثارها الخصبة إلى حد بعيد، والتى احتفى بها من علّقوا على كتابه؛ كما كان لها بعض الآثار الاختزالية الكالحة، التى نزعوا إلى تجاهلها والقفز من فوقها. وسوف أحاول أن أقيم توازنًا هنا بوضع هذه الآثار إلى جانب بعضها بعضًا. فبارت يتمكّن من تقديم قراءة خصبة جداً لرمزية الخصاء عند بلزاك. ولا شك أن بلزاك كان قد وضع كل ذلك على نحو واعٍ تمامًا. غير أن المنهج الذى يستخدمه بارت يُبْدى هذه الرمزية فى كلّ مكان من القصة بطرائق غير متوقّعة. ومثل هذه القراءة هى نتاجُ طبيعى ومتوقَّع للمنهج المُسْتَخْدَم. أمّا الأثر غير المتوقَّع لذلك فهو إخفاء ضربٍ من سوء القراءة شديد وفظّ ومفرط التبسيط عن كلٍّ من بارت وأتباعه، الأمر الذى ينتهى فى الحقيقة إلى إحلال عقدة خصاء بارت محلّ القصة. ولا أعنى أن بارت قد أضاف أشياء دقيقة جديدة أو بعض الفرويديات التى يمكن لناقد رجعى أن يضعها موضع المساءلة، بل أعنى أنه قدّم عرضًا للقصة فظًّا لا يتلاءم مع النص، ويتجاهل ما كتبه بلزاك.

يقول بارت إن السارد فى **سارازين** يقدّم لعشيقته عَقْد بغاء: ليلة حب مقابل قصة. توافق العشيقة؛ بيد أنّ القصة تتحول لتصبح قصة عن الخصاء، وإذْ ترفض العشيقة ذلك فإنها تخرق عقدها معه. غير أن شيئًا من هذا لا يحصل فى قصة بلزاك. فما من إبرام لأى عقد من هذا النوع، ولذلك فإن ما من خَرْقٍ لأى عقد. وحافز السيدة الذى يدفعها لقطع علاقة الحب ليس ذلك الحافز الذى ينسبه بارت إليها.

يُظْهِر بلزاك السارد وقد بلغ مرحلة معينة فى علاقة حبّ، مرحلة تتيح له أن يأخذ عشيقته إلى حفلة. وهو يرغب فى أن يكون مقبولاً لديها فى المرحلة اللاحقة، حين سيتاح له أن يكون معها وحده فى بيتها. وهو يستخدم الوعد بالقصة كيما يحقق ذلك. وحين يحكى القصة فإنه يأمل، بالطبع، أن ينتهى فى فراش السيدة؛ لكنه يأمل ذلك كما

يمكن لأى عاشق أن يأمل؛ يأمل بأن يخلّف لديها انطباعًا يكفى لأن تقبله كعاشق. ولسوء الحظ، فإن القصة التى يقصّها عليها تحمل ضربًا من العبرة الأخلاقية، مفاده أن من المحتمل كثيراً أن يُخْدَع المرء فى الحب؛ وأنّ الحبيبة قد لا تكون جديرة بهذا الحبّ، شأن زامبينيلا، حيث تظهر كما لو أنها امرأة، بينما هى **خصيّة** فى حقيقة أمرها. وتلتقط السيدة هذا فتقرر أن تلعب لعبتها على نحوٍ آمنٍ وتتمسّك بأهداب الفضيلة المسيحية.

تلك هى قصة بلزاك، القصة الموجودة فى النصّ الفعلى. ومن الواضح أنها أفضل من قصة بارت لسببٍ واحدٍ، على الأقل، ألا وهو أنها معقولة تمامًا. والسؤال لماذا استبدل بارت قصته بهذا الأصل؟ لعله لم يلحظ ما يقوله النصّ، على الرغم من قضائه سنتين فى قراءته. وعلى المرء فى هذه الحالة أن يشير إلى أن منهج بارت النقدى أشبه بدرع رائعة لكنها أثقل من أن يُخَاض القتال بها. أو لعلّه رغب فى أن يحلّ قصة فجّة محلّ واحدةٍ بدت له مفرطة فى تهذيبها، وذلك كوجه من أوجه المعركة ضد المعايير البرجوازية. لكن ذلك ليس أكثر من معارضة إيمائية متباهية.

وأىّ معارضة حقيقية للمعايير التى يجسّدها بلزاك كان لا بدّ أن تبدأ بمعرفة ما هى هذه المعايير. (وهى المعايير التى سبق لماركس وإنجلز أن عرفاها!) فأن ترفض قراءة القصة (وأنت تزعم أنك قرأتها بدقةٍ لم يطلها أحد آخر فى تاريخ النقد) يعنى التورّط فى فانتازيا معارضة المعايير البرجوازية؛ والتى أخشى أنَّ بارت قد قدّم فيها قراءةً فعلية ترتبط به وترافقه على الدوام.

٥-٥ السجال فى س/زد: التصورات والأوهام بوصفها نقدًا

دعونا نلتفت الآن إلى واحدةٍ من حالات تغيير الاتجاه التى أقحمها بارت فى نصّه والمتعلّقة بنظرية السرد. وهى حالة نجدها فى الصفحة (١٣٥) من طبعة س/زد الإنجليزية، الصفحة (١٤١) من الطبعة الفرنسية.

سارازين حرٌّ فى أن يبالى بتحذير الرجل المجهول أو يرفضه. وهذه الحرية الاختيارية هى بنيوية: إنها تَسِمُ كلَّ مفردة من سلسلة وتضمن تقدّم القصة فى ضروب من "الارتداد" (rebon-dissements") لكن سارازين، وبصورة ليست أقلّ بنيويةً، ليس حرًا فى أن يرفض تحذير الإيطالى؛ ذلك أنه لو اكترث به وأحجم عن السعى وراء مغامرته، لما كانت هنالك قصة. وبعبارة أخرى، فإن الخطاب هو الذى يدفع سارازين إلى الوفاء بمواعيده مع زامبانيلا؛ وهكذا تكون حرية الشخصية محكومة بغريزة البقاء لدى الخطاب.

كيف يمكن لنا أن نفهم هذا؟ فلنبدأ بمحاولة أخذه على محمل الجدّ. هل هو صحيح؟ هل تتأثر الإرادة الحرّة لدى شخصية قصصية بواقعة أن حصيلة القصة محددة مسبقًا؟

إن الحرية – وهى هنا حرية الإرادة – هى خاصيّة لا يمكن أن تُعْزى إلا إلى البشر الواقعيين. أمّا الشخصيات القصصية فلا يمكن أن نقول عنهم بهذا الصدد سوى إنهم **مُمَثَّلون**، أو غير **مُمَثَّلين**، كحملة لحرية الإرادة. وهكذا تكون لدى مارغريت تاتشر حرية إرادة، أمّا كليتمنسترا فمُمَثَّلة كحاملة لحرية الإرادة. وحين نقول إن لدى كليتمنسترا حرية الإرادة فى القصة يُفْهَم من ذلك أن القصة تُظْهِرها حاملة لحرية الإرادة. وحين نقول إن لدى كليتمنسترا حرية إرادة فعلية، ونعنى ما نقول، فإن ذلك ينطوى على أننا نفكّر بكائن بشرى فعلى لا بشخصية فى مسرحية.

وحين نفكرّ بكليتمنسترا واقعية، فإن شيئًا فى قصة لاحقة عنها لا يمكن له أن يؤثّر على ما فعلته أو كانت عليه. وحين نفكّر بأنها شخصية متخيّلة فى مسرحية

لأسخيلوس، فإنّ التحديد المسبق لنهاية قصتها لا يؤثر أيما تأثير على ما إذا كان أسخيلوس يمثّلها حاملةً لحرية الإرادة، حيث يمكن لأسخيلوس أن يقول إنها "تختار بحريةٍ أن تقتل زوجها" (فيجعل بذلك من اختيارها الحرّ سبباً لنهاية القصة) كما يمكنه أن يقول إن "القدر هو الذى حتّم ذلك، فلا خيار أمامها سوى أن تقتل زوجها" (جاعلاً بذلك من النهاية المحددة مسبقًا سببًا لخيارها).

وهكذا فإنّ ما من وضعٍ قابلٍ للتصور يمكن فيه للتحديد المسبق لنهاية القصة أن يؤثّر على مسألة حرية الإرادة لدى البطلة، فإذا ما كانت شخصًا، يمكن لها أن تحمل حرية الإرادة هذه، بصرف النظر عمّا تقوله القصة؛ وإذا ما كانت شخصية متخيَّلة، فلا يمكنها سوى أن تُمَثَّل كحاملة لحرية الإرادة، بصرف النظر عمّا تقوله القصة.

ولذلك فإن سجال بارت هو سجال سخيف منافٍ للعقل، قائم على التباس ومواربة. والسؤال المثير، الذى لا يستطيع المرء أن يجيب عنه من أسلوب بارت، هو إلى أى مدىً كان بارت مدركًا لذلك. كما يبقى السؤال مفتوحاً: "كيف لنا أن نفهم هذا السجال، خاصةً وقد تبيّن الآن أنه سخيف؟"

أول ما ينبغى النظر فيه هو الغرض الذى يستخدم بارت هذا السجال من أجله. فهو لا يستخدمه كجزء أساسى من نظرية واسعة تكتنفه. فما من نظرية من هذا النوع فى **س/زد**؛ وهذا واحد من الأشياء المدهشة فى الكتاب، بالنظر إلى مقياسه الشاسع ومظهره التقنى المخيف. وبدلاً من ذلك (وفى مقطع بحجم مقالة قصيرة تبلغ حوالى ثلث مقالة من مقالات كتابه **أسطوريات**) نجد أن بارت يبنى على هذا المقطع سلسلة من السجالات المماثلة، كل منها غامضة كمثيلتها، لتنتهى بتوريةٍ مضاعفة ثلاثًا حول كلمة **مصلحة**.

اللعبة هى لعبة اقتصادية: فمن مصلحة القصة أن يتجاهل

سارازين نصح الغريب له بالعدول عن الأمر؛ فهو لا بد أن يفى بمواعيد القهرمانة مهما كان الثمن ... لكى يضمن بقاء الحكاية ... لكى يحفظ صنفًا من السلع (هو السرد) لم يوضع بعد فى سوق القراءة: "مصلحة" القصة هى "مصلحة" منتجها (أو مستهلكها) ...

أين سبق لنا أن التقينا هذا النوع من السجال؟ لا بدّ أننا التقيناه فى الشعر والمسرح الإليزابيثى واليعقوبى، فمهرّجو شكسبير كانوا يفعلون ذلك طوال الوقت، غير أن المقصود من ذلك كان الضحك والتسلية، كما يمكن لقصيدة حب أن تشتمل على العديد من السجالات المماثلة، ندعوها تصورات أو أوهامًا. ولا نأخذها إلا على نصف محمل الجدّ، من أجل المتعة التى تقدّمها. والحقّ أن ثمة إشارات كثيرة فى **س/زد** – وأكثر منها فى أعمالٍ لاحقة مثل **لذّة النصّ**– تشير إلى أن بارت يُسْعِده أن يُقْرَأ كتابه على هذا النحو.

ولكن ما هى الفائدة من كل ذلك؟ إن فى **س/زد** ثلاثًا وتسعين من هذه المقالات الصغيرة السخيفة المتذاكية، وإنّ هذا لَقدْر مرعب من الكفر أكبر من أن نتوقعه. والحقّ أن المتعة لم تكن من بين ارتكاساتى تجاه هذا الكتاب. وما أتذكره، بدلاً من ذلك، هو السخط، والقنوط، وفوق ذلك كله الملل والضجر.

٥–٦ ما بعد البنيوية بوصفها بلاغة وملهاة

يضعنا ما سبق من كلام أمام نقطة مهمّة أعتقد أن من الممكن تعميمها. فحين نتفحّص بدقّة واهتمام مقطعًا من سجالٍ ما بعد بنيوى، غالبًا – وليس دائمًا – ما نجد أنه سلسلة من أشباه النكات. وقد يكون إسرافًا فى المبالغة أن نقول إنّ ذلك ينطبق على مادة **س/زد** بكاملها، لكنه ليس من الإسراف فى المبالغة أن نقول إن الكتاب ككل لا يحوى – أولاً يحوى بصورة أساسية – سلسلة من السجالات يراد لها أن تكون

مقنعةً نظراً لقيمتها، بل مجموعة من الأشكال البلاغية التى يراد لها أن تحيّر وتُبْهر من خلال أثرها البلاغى.

واعتقادى أن من الممكن تعميم هذا الأمر. فهو ينطبق، على الأقل، على كلّ شخصية ما بعد بنيوية رئيسة ممن قرأتُ لهم. أما فى الحالات التى لا تنطبق عليها فلا يكون الكاتب شخصية رئيسة، وإنما عارضًا للكتب بسيطًا مثلى يحاول أن يضفى معنىً على هذا الميدان. وهكذا ينطبق تعميمى على بارت، فى مرحلته الأخيرة، ولاكان، وفوكو، وديريدا، وكريستيفا؛ ولا ينطبق على كوللر، وإيغلتون، أو على نوريس، على الرغم من أنهم يقحمون أحيانًا فى مادةٍ إنجليزيةٍ ما لا يستطيعون ردّه إلى العقلانية مطلقًا.

ويميل المرء فى بعض الأحيان إلى التفكير بأن ما بعد البنيوية ليست مجرد سلسلة متوالية من النكات الخفيفة، بل تقنية خاصة بإطلاق نكتة ثقيلة واحدة، متلفّعة بأردية أكاديمية وقورة. وهذه النكتة الثقيلة هى نقض افتراض أساسى ما من افتراضات الفلسفة أو العلم (دون قدر كبير من الجدية حيال ذلك)، ورؤية ما يمكن أن يفضى إليه هذا الأمر. وإليكم ثلاثة أمثلة على ذلك. الأول هو كتاب **اللا – أوديب**، لدولوز وغوتارى. هذا الكتاب اللا–لاكانىّ الذى أشرنا إليه فى الفصل السابق والذى ينقض الافتراض الفرويدى القائل إن اجتياز عقدة أوديب هو المدخل إلى الثقافة وإلى الإنسانية. فمن الأفضل لنا جميعًا، كما يقول هذا الكتاب، ألاّ نجتاز هذه العقدة؛ بل علينا أن نبقى آلاتٍ لرغبة فصاميةً، وألا نكوّن أولئك المهذّبين المتمسكين بأهداب الفضيلة. والمثال الثانى هو نظرة حديثة العهد وواسعة الانتشار إلى الإبستمولوجيا تراها، فى حقيقتها، فرعًا من نظرية السرد! الأمر الذى يعنى أن من الممكن تغيير حبكة الإبستمولوجيا بجميع الطرق. وهذه طريقة حاذقة أخرى للدفاع عن النسبية. ولا أُنكر أن هنالك بعض التبصّرات اللافتة ضمن هذا الخط، كتناول ميسبالاندو ما قبل التاريخ بوصفه سرداً ملحمياً (لوين ١٩٨٧، ص ٣١–٤٦). أمّا الإبستمولوجيا؟!!!

ولعل مثالنا الثالث هو أفضل الأمثلة. فقد أشار دو سوسور، فى محاضراته التى

وضعت أساس الألسنية الحديثة، إلى أن ثمة حيزًا منطقيًا فعليًا لعلم واسعٍ يتناول الدواليل، هو السيميولوجيا، والذى لا تشكّل فيه الألسنية سوى جزء واحد وحسب. ولقد قام قسط كبير من التقليد البنيوى على إسهاماتٍ تأملية فى هذا العلم. غير أنّ هنالك واحدًا من الأعمال ما بعد البنيوية الكبرى، عمل يبدى الجميع إجلالهم له، يقوم على تأملاتٍ فى المكنونات التى يمكن أن ينطوى عليها علمٌ دُعِيّ بـ **علم الكتابة** (غراماتولوجى). وهو علم سيقوم، إذا ما كان قيامه ممكنًا، على اقتراح مفاده أن الكتابة أتت، أو تأتى، قبل الكلام وكما علّق فيلسوف من أصدقائى، فإن علم الكتابة هذا لا بدّ أن يكون نكتة. وأنا لا أقصد من هذا أن أمرّ سريعًا بهذا الكتاب، فثمة نقاش له جدىّ وموسع فى الفصل التالى. وما أشير إليه هو خاصية بلاغية مهمة فى هذا الحقل، لم يتمّ النظر فى دلالتها عن كثب وبصورة كافية. وهى خاصية سبق لبيشو (١٩٧٥) أن ناقشها حين راح يتأمل فى أسباب فكاهته.

وها نحن نكرر أنه قد يكون من المبالغة القول إن ما بعد البنيويين يتفكّهون ويلقون النكات وحسب. لأنهم لو كانوا كذلك، لكانت كتبهم أمتع مما هى عليه. ولكنه ليس من المبالغة أن نقول إنهم يقدمون أشكالاً من البلاغة، ليست النكات سوى منوّع واحد من منوّعاتها، بوصفها بديلاً للسجال. وبهذا الصدد، فإن بارت فى س/زد مثال نمطى لحركة تتجاوز البنيوية، حركة أقلّ ما يقال فيها إنها غريبة الأطوار. واللافت فعلاً أن هنالك دفاعًا عامًا عن هذه المقاربة، وهو دفاع يأخذ طابع السجال.

وهذا السجال يجرى كما يلى: لقد زعم الفلاسفة فى الماضى (وبشىء من التوسّع، منظّرو الأدب، وعلماء النفس، وآخرون) أنهم يقدّمون سجالاتٍ مجردة قوية الحجّة، موضوعةٍ فى كلماتٍ تبتغى الإقناع، لكن قيمتها ليست محدودة باللغة التى ترتديها. وهذا يعنى تجاهل الدور التكوينى الذى تلعبه الاستعارة وغيرها من أشكال البلاغة فى هذه السجالات. (انظر، مثلاً، ما تتركه كلمة "ترتديها" من أثر على القيمة الظاهرية للسجال الذى تعبّر عنه الجملة الأولى من هذه الفقرة) والحقّ أن من الممكن للمرء أن يتقبّل هذا السجال – كما أتقبّله – دون أن يجد أنه يستتبع نتيجة

مفادها أنّ التعبير الحرفيّ وهم وضلال، أو أنّ البلاغة ينبغى أن تحلّ محلّ المنطق فى جميع العلوم الإنسانية.

بيد أن ما بعد البنيوى الحقيقى لا يبدى مثل هذه التحفّظات الأخيرة. ولقد وجدت نفسى مرارًا عرضةً للهجوم إذْ أوضحت أن ثمة عناصر عميقة من اللاعقلانية فى الفكر ما بعد البنيوى. ولقد قيل لى إنّ خطئى هو المساواة الميكانيكية التى أقيمها بين العقلانية ونموذج العالم الضيق الذى يقدّمه العلم، هذا النموذج المتّصف بمركزيته الإثنية أيضًا. واعتقادى أن الردّ الوحيد الممكن على هذا هو الردّ حالة بعد حالة. وهذه واحدة من الحالات:

ليس ثمة مجتمع يمكن تصوّره ولا مرحلة يمكن تصورها يمكن أن يكون فيها للسجال الذى قدّمه بارت أىّ مشروعية أو قيمة. وهذا يعنى أنّ من غير الممكن لهذا الكلام أن يكون صحيحًا فى أىّ مجتمع لديه تصوّر عن التخييل وعن الإرادة الحرّة؛ كما لا يمكن أن يكون صحيحاً ما قاله بارت بفرنسية حديثة من أنّ:

> "Sarrasine est contraint parle discours d'aller au rendezvous de la Zambinella: la liberté du personnage est dominée par l'instinct du conservation du discoures" (. (بارت، **س/زد**، ١٩٧٠، ص ١٤١) .)

ومن جهة أخرى، فإن من الممكن للكلمات أن تؤلّف تصورات وأوهامًا رائعة جدًا، أو نكاتٍ فكرية، فى أى مجتمع لديه تقليد اللعب على الألفاظ. ولست بالبعيد عن روح الفكاهة أو ضيق الأفق إذْ أشير إلى أنّ من الواجب فهم الكلمات هنا على هذا النحو. ومن يقوم برحلة، مهما تكن سريعةً، عبر الكتابات ما بعد البنيوية سوف يجد الكثير الكثير من الأمثلة المشابهة. فما رأيكم مثلاً بالقول إن اللغة فاشية لأنّ القواعد تراتبية؟ (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). حاول أن تصدّق ذلك دون أن تُجَنّ!

٦- بدايات الصوفيّة النصّية

٦-١ النص بوصفه فطرًا غروياً

لنضع جانبًا جميع النكات، فثمة مشروع جارٍ الآن يبدو لى بعيداً عن العقلانية على نحو عميق، إذْ يتوجّه ضد ذلك النوع الذى وعدتْ به البنيوية من فهم النص فهمًا تحليليًا مُفَصَّلاً قائمًا على نظرية، صوب إضفاء طابع صوفىّ على النصّ. ونجد مثل هذا المشروع فى مقالة لبارت تعود إلى عام ١٩٧١، هى "من العمل إلى النصّ". وهى مقالة مناهضة للبنيوية بشدة، الأمر الذى يمثّل ضربًا من المفارقة المضحكة، ذلك أنّ مقالات من هذا النوع هى التى قدّمت لكثير من القرّاء الأنجلو أميركيين تصورهم الأول عن البنيوية! بيد أن هذا الإنجيل هو إنجيل نسبىّ، وإنجيل مناهض للتحليل:

> **كما يقتضى العلم الإنشتاينىّ أن تكون نسبية الأطر المرجعيّة مُضَمَّنَةً فى الموضوع المدروس، فإنّ الفعل المتداخل لكل من الماركسية، والفرويدية، والبنيوية يقتضى، فى الأدب، إضفاء طابع النسبية على علاقات الكاتب، والقارئ والمُلاحِظ (الناقد). وعلى النقيض من التصوّر التقليدى الخاص بـ العمل، ثمة الآن ما يتطلبه موضوع جديد، موضوع تمّ التوصّل إليه بتزليق المقولات السابقة أو قلبها. ذلك الموضوع هو النصّ.**

والموضوع الجديد مائع بصورة تكاد لا تُصَدَّق. فهو ينزلق فى كلّ مكان. وهو "شذرة من مادة"؛ وهو "حقل منهجي"؛ لا يُخْتَبَر "إلا فى فعل الإنتاج"؛ وتشكّله "قوته المدمِّرة للتصنيفات القديمة". والنصّ، باختصار، هو كل شىء يروق لبارت أن يسميه نصًا، دون أن يكون مهمًا ما إذا كان ذلك الشىء منسجمًا مع أىٍّ من الأشياء الأخرى. فبارت، كما يقول هو نفسه، لا يقدّم سجالاتٍ، وإنما استعارات. وها هو الأمر يصل إلى ذروة موحية وكاشفة فيما يلى:

> **من المؤكَّد أن هذه المقترحات القليلة لا تشكِّل تلك التمفصلات اللازمة لقيام نظرية النصّ وهو أمر لا يعود إلى نواقص الشخص الذى يقدم هنا هذه المقترحات (والذى لم يقم فى كثير من النواحى بأكثر من التقاط ما جرى فيها من تطور). إن ذلك ينبع من واقعة أن نظرية النصّ لا يمكن أن توفّى حقّها من خلال عرضٍ ألسنى للألسنية: إن تدمير اللغة التى تتناول اللغة، أو وضعها تحت طائلة الشك على الأقلّ (إذْ قد يكون من الضرورى مهنيًا أن نلجأ إلى لغة تتناول اللغة)، هو جزء من النظرية ذاتها: فالخطاب الذى يتناول النصّ ينبغى ألا يكون هو ذاته أى شىء آخر سوى نصّ، أو بحث، أو فعالية نصّية، ذلك أنّ النصّ هو ذلك الفضاء الاجتماعى الذى لا يدع أىّ لغةٍ آمنةً، خارجيةً، ولا يترك أىّ ذاتٍ ناطقةٍ فى موضع الحكَم، أو السيد، أو المحلِّل، أو المُعْترِف، أو المُفَسِّر. نظرية النصّ لا يمكن أن تتماشى سوى مع ممارسة الكتابة وحدها.** (بارت، "من العمل إلى النصّ" انظر هارادى ١٩٧٩)

ما هو أمامنا الآن ليس سوى صوفيّة نصيّة بكل ما تعنيه هذه العبارة. فقد سُدَّت الآن بإحكام كلّ إمكانية للتحليل النصّى. صحيح أنه لا يزال بمقدور هذا التحليل أن يجرى فى الممارسة، غير أنه لم يعد ممكنًا وجود أىّ مبادئ يجرى على أساسها؛ وما سينجم عن ذلك ليس سوى نص آخر. إنَّ ما رأيناه للتوّ هو موت البنيوية، باسم البنيوية. بل إنه أكثر من ذلك فى حقيقة الأمر. إنه موت النظرية بوصفها مشروعًا مستقلاً، واحتلال الأدب للأرض التى تشغلها. وهو أيضًا - حين نأخذ ما يقوله بارت بجدية مطلقة - بزوغ نمط جديد من الصوفيّة الدينية.

والحقّ أنّه لدىّ طريقة أفضل لفضّ مكنونات هذا الأمر. فحين ينظر المرء فى التعارض بين المقاربة البنيوية للأدب فى **م ت ب س**، والمقاربة النصّية الموجودة هنا، فإن الاستعارة التى تخطر فى الذهن هى استعارة بيولوجية. فالسرد، بالنسبة لـ م ت

ب س، هو واحد من مفصليات الأرجل. له مفاصل وأطراف. أما النصّ، من جهة أخرى، فهو فطر غرويّ. يمكنه أن ينزلق فى أىّ مكان وليس له أىّ بنية يمكن للمرء أن يتكلّم عليها. بيد أنّ الأمر أسوأ من ذلك فى الحقيقة. فعالِم الطبيعة يمكنه، فى النهاية، أن يصف فطرًا غرويًا واقعيًا بالسهولة التى يصف بها عنكبوتًا. فى حين أن الناقد لا يستطيع البتّة أن يصف هذا الفطر الغروى الأدبى. وحده الفطر الغروى يمكنه أن يصف نفسه. واعتقادى أنه قد سبق لنا أن التقينا مثل هذا الشىء؛ هذا الشىء الذى لا بنية له والذى يحتوى العالم كله ويمكنه أن يعرف نفسه بل وأن يعطيها اسمها الألمانى السديد: إنه الـ Geist، **العقل المطلق** أو **الروح**.

وباختصار، فإن ما أريد قوله هو أن **النصّ**، ما إنْ تُسْبَغ عليه الخصائص الواردة أعلاه، حتى يصبح طبعة مموّهة من العقل، وأنّ قسمًا كبيرًا من التحليل ما بعد البنيوى الذى جرى منذ كتابة هذه المقالة، وبروحيتها، قد كان تكرارًا لتاريخ الفلسفة المثالية، تحت غطاء التحليل النصّى.

ويبدو لى أن التأثير الذى تركه ذلك على التحليل النصّى كنشاط وفعالية قد كان تأثيرًا مختلطًا، ورديئًا فى معظمه. ويرى المرء أن ثمة نزوعًا إلى تحويل العلمية الميكانيكية لدى البنيويين إلى نسبيةٍ فلسفية غامضة؛ وإلى إحلال كلمات مثل الخطاب، والدّال، والنصّ محلّ المصطلحات التقليدية فى الفلسفة؛ وإحلال رقى وتعاويذ عدم التعيين اللامتناهى الخاص بالقراءة والتلميح محلّ الإشكاليات التى يمكن تحديدها وتعيينها فى النظرية الأدبية، ومن هذه الإشكاليات، مثلاً، إلى أىّ مدىً يمكن فهم عمل أدبى محدد (فى قراءة محددة) تبعًا لقواعد تمّ استدخالها وتذويتها، وإلى أىّ مدى يمكن فهم هذا العمل تبعًا لإشاراته الضمنية أو تلميحه إلى نصوص محددة أخرى. وباختصار، فإننا نجد، عوضًا عن تحليل الأعمال الأدبية، تأليهًا لشىء يدعى **النصّ** وإضفاء طابع صوفىّ عليه.

٦-٢ بارت بوصفه guru[١] وفي كتابته الخاصة

كان على المسكين رولان بارت، فى المراحل الأخيرة من مساره، أن يجارى الآخرين فى هذا النوع من التفكير. بل كان عليه فى بعض الأحيان أن يكتب مقدمات لمجموعاتٍ من المقالات من هذا النوع، وأن يجعلها تبدو كأنها ضَرْب من البحث أو الاستقصاء الفكرى. وهذا مثال على طريقته فى فعل ذلك:

> **النصّ: دعونا لا نرتكب أىّ خطأ سواء بحقّ هذا المُفْرَد أو بحقّ هذا الحرف الاستهلالى الكبير؛ وحين نقول النصّ، فليس لكى نؤلّهه، أو نجعله معبود صوفية جديدة، بل لكى نشير إلى كتلة، إلى حقل يتطلب تعبيرًا تبعيضيًا وليس تعبيرًا تعداديًا: فكلّ ما يمكن قوله عن عملٍ ما هو أن ثمة نصًا فيه. وبعبارة أخرى، فإن علينا، من خلال العبور من النصّ إلى النصّ، أن نغير التعداد: فـ النصّ، من جهة أولى، ليس موضوعًا قابلاً للحساب، بل هو حقل منهجى يتم فيه تعقّب القول والكلام - الفعل، المعلّق عليه (The commenté) والمعلِّق (The commentant)** .. (البحث: الفتى"؛ من Communications، ١٩٧٢؛ انظر بارت ١٩٨٤)

إنه لمن الممتع أن نرى كيف يتحوّل بارت بسلاسة من إنكار الصوفية إلى التصوّف: "كل ما يمكن قوله عن عملٍ ما هو أن ثمة **نصًا** فيه". هذا كلّ ما يمكن أن يقال! لقد تُركت المطامح البنيوية بعيدة جدًا فى الوراء: "النص ... ليس موضوعًا قابلاً للحساب، بل هو حقل منهجى ..." أمّا الإشارات إلى إنشتاين ونيوتن فهى تزيينية ليس غير. (ومن المثير أن نرى كيف يظهر إنشتاين فى كثير من الأحيان، وبسببٍ من سوء فهم ما تعنيه كلمة "النسبية"، كراعٍ لردّةٍ معادية للعلم. وهى ردّة تصنيمية، على طريقتها، شأنها شأن عبادة "دماغ إنشتاين" التى سخر منها بارت فى **أسطوريات**).

---

(١) الغورو،guru، هو المعلم الروحى فى بعض الديانات كالهندوسية والسيخ.(م)

هذا ما انتهت إليه السيميولوجيا البارتية فى السبعينيات. ومع أنّ الملوم هو بارت، فإن كريستيفا وديريدا هما من قدّم له أعذاره وتسويغاته.

ولا يزال من الممكن بالطبع أن نجد توصيفاتٍ لما يفعله بارت، أو يمثّله، أو ينظّره، فى مرحلته الأخيرة، مثيرةً للعواطف ومتملقة، وهكذا يكتب ستيفن أُنغار: "إنَّ شطر الوعى، من **لذة النص** إلى **بارت بقلم بارت**، إلى كيانات متجاورة خاصة بالنفس والجسد يوفر النموذج الكافى لانتقال بارت من العلم إلى الفن، وهى نقلة يبررها بارت بالدفاع عن إيروس" (أنغار، ١٩٨٣، ص ٦٥). وفى إشارةٍ إلى كتاب **بارت بقلم بارت**، يشير أنغار إلى سجال ستيفن هيث (Vertige du déplacement) (دوار الانزياح)، "تلك الاستعارة تعمل فى المقام الأول كقوة تفتح النصّ وتزيح المعنى والمرجع الثابتين". وأولئك الذين يأخذون المشروع ما بعد البنيوى على محمل الجدّ لا بدّ أن يجدوا ذلك أمرًا ممتعًا يريدون القيام به. أما أولئك الذين يعتقدون، مثلى، أن إزاحة المعانى والمراجع الثابتة هى ضرب من التحرر الجنسى الفانتازى، أو نشاطًا بديلاً يقوم حين تستحيل الثورة السياسية، أو لا يعود مرغوبًا فيها، فأمرهم مختلف تمامًا.

واعتقادى أن بارت قد استخدم النظرية الجديدة، فى كتابته الخاصة، ببراعةٍ مميزة وبطريقةٍ مختلفة، كيما تساعده على التخلص من الأحمال النظرية غير المرغوب فيها. فاهتمام بارت فى هذه المرحلة لم يعد إيجاد علمٍ أو ترسيخ صيتٍ أكاديمى، وإنما أن يكون كاتبًا، أو يصير هذا الكاتب. وربما كانت هذه نيّته العميقة على الدوام، إلا أنها الآن قد برزت إلى السطح بصورة سلبية فكريًا، على الرغم من بروزها بصورة إيجابية من الناحية الأسلوبية. فبعد عام ١٩٧٠، تقريبًا، لم يكفّ بارت عن طرح أفكار جديدة – بشأن مبدأ اللذّة، مثلاً، أو بشأن أهمية الجسد – لكنه كفّ عن كونه مفكّرًا، بأىّ معنى جدّى من معانى هذه الكلمة، فأفكاره شذرات، دونما أى نظام، فى نوعٍ من الاستعراض الفكرى. ولقد جاءت شذرات سيرته الذاتية، بارت بقلم بارت، بعد مجموعةٍ من الصور العائلية. ومع أن هذا الشكل قد حددته السلسلة التى ظهر فيها الكتاب؛ فإنه يعبّر أيضًا عن النيّة الفاعلة التى لا ترمى إلى تقديم منظومة، بل مجموعة من

اللمحات الفكرية الخاطفة، تمّ اختيارها كما يلذّ للكاتب. أما لذّة القارئ فلم يكن لها ذلك الشأن الكبير، مع أن ثمة أدلّة على أن بعض القرّاء قد وجدوا لذّة فى مثل هذه الكتب، ولكننى لست منهم.

ولقد وصف بارت هذا الطور من تطوره فى مقابلة أجرتها معه Le Nouvel Observateur فى كانون الثانى ١٩٧٧ (انظر بارت ١٩٨١):

"حين يتعلق الأمر بـ الكتابة، تسير الأمور على أحسن ما يُرام ... أما حين يُطْلَب منى أن أناقش أطروحة، أو يكون علىّ أن أناقشِ موضوعًا محددًا، فإن الأمور تسير على نحوٍ سيء ..."

"إننى أصبح أقرب فأقرب من الشذرة، أتمتّع بنكهتها، وأؤمن بأهميتها النظرية. وذلك، بالمناسبة، إلى درجة أننى بدأت أجد مشكلةً فى كتابة نصوص مترابطة ذات طول معين ..."

"ثمّة ثيمات. ذخيرة الصور، مثلاً. غير المباشرة. Doxa . وكذلك ثيمة اللا- هستيريا، مع أنها لم تتطور إلا مؤخّرًا. لكننى أكرر أنها ثيمات".

س: هل تعنى أنها ليست "مفاهيم" فلسفية؟

"لا. إنها مفاهيم. إلا أنها مفاهيم ـ استعارة، تعمل مثل الاستعارات. وإذا ما كان صحيحًا ما يقوله نيتشه، إذا ما كان للمفاهيم جذرًا استعاريًا، كما يقول، فإننى أضع نفسى إذًا عند ذلك الجذر. ولذلك فإن مفاهيمى لا تتصف بتلك الصرامة التى اعتاد الفلاسفة أن يضفوها على المفاهيم".

ليس من ضمن أغراض هذا الكتاب، كما أنه ليس ملائمًا أبدًا - بل ومستحيلاً - أن أحكم على بارت ككاتب فرنسى حديث تقوم كتابته على التجريب. لكن الصورة التى تكونت لدىّ عنه عن طريق أذنى القاصرة تجاه تدرّجات وظلال الأسلوب الفرنسى هى

أنه غالبًا ما يكون نزويًا متقلّبًا، فارغًا وسخيفاً؛ ولعله كان بحاجة إلى كثير من الفضائل الأدبية كيما يتغلّب على مثل هذه البداية، ولا أعرف ما هى هذه الفضائل. غير أنّ نظرتى إليه ككاتب ليس لها أىّ صلة برأيى فى صحة أفكاره، أو أهميتها، أو تأثيرها، هذه الأفكار التى جاءته جميعًا عن طريق أناس آخرين، وإنْ كان يجعلها تبدو طازجة وجديدة فى بعض الأحيان. إنَّ الغاية الوحيدة من ذِكْر المسألة الأدبية هى الإشارة إلى أنّ ثمة خطًا ممكنًا من خطوط السجال يرى أنك لا تستطيع على نحوٍ مشروع أن تستخلص أفكاراً من النصوص، أو ربما من **النص**. وهكذا يصبح النقد الأدبى فى هذه الحالة هو الفرع الوحيد الذى يمكنه أن يعمل بفعالية؛ ومما يستحق الذكر هنا أنّ حكمًا أدبيًا على بارت يمكن أن يكون معاكسًا جداً لحكمنا.

إن أولئك الذين يعجبهم بارت ككاتب أو كـ "مفكّر" ما بعد بنيوى مستعدين فى بعض الأحيان لأن يلقوا جانبًا بالمادة الأكثر نظامية فى أعمال بارت، كما لو كانت أقل أهمية فى الواقع. وعلىّ أن أعترف أن صورة بارت فى ذهنى حين أفكر به ككاتب وحسب هى صورة أسوأ بكثير من صورته حين أفكر به كوسيط فكرى مميَّز عمل على تبسيط البنيوية والسيميولوجيا وجعلها فى المتناول.

كتب :

بارت، رولان ١٩٨٢ **كتابات مختارة** (تحرير سوزان سونتاج).

بارت، رولان ١٩٧٤ **س/زد** (ترجمة ريتشارد ميللر). انتقال بارت من البنيوية إلى ما بعد البنيوية.

لافيرس، أنيت ١٩٨٢ **رولان بارت: البنيوية وما بعدها.**

قراءة إضافية :

بارت: بارت فى مجمل أعماله، هيث ١٩٧٤، لافيرس ١٩٨٢، ماكزى ودوناتو ١٩٧٠، ثودى ١٩٧٧، أُنغار ١٩٨٣، وايزمان ١٩٨٩.

البنيوية والسيميولوجيا: تشاتمان وإيكو وكلينكنبرغ ١٩٧٩، إيكو ١٩٧٦، جيرو ١٩٧١، هاياكاوا ١٩٣٩، كورزيبسكى ١٩٣٣، ماكزى ودوناتو ١٩٧٠، سيبيوك ١٩٧٥، واينر ويوميكر - سيبيوك ١٩٧٩، وثنو، هَنْتر، بِرْغيسون وكورزويل ١٩٨٤.

من أجل العناوين و الناشرين، انظر قائمة المراجع والمصادر فى نهاية الكتاب.

الفصل الخامس

الميتافيزيقا النّصية وأساطير ديريدا المناهضة للأُسس

من تفكيك علم الظاهرات إلى "نقد جديد" جديد

خلاصة

ربما كان جاك ديريدا هو الشخصية الأهمّ بين "ما بعد البنيويين". واهتمام ديريدا الأساسى هو الفلسفة وتناول النصوص الفلسفية والتعليق عليها. فقد قدّم نصوصًا تفضح الأسس الميتافيزيقية الخفية المزعومة فى هذه النصوص. وقد بدأ بدكّ التقليد الفلسفى الهوسرلى والهيدغرى من داخله، ثم حاول أن يقوم بالشىء ذاته بالنسبة للبنيوية، التى رأى أنها تقوم على ميتافيزيقا الحضور التى يجدها أينما اتجه. أمّا لا - مفاهيمه التقنية التى يقدّمها، الاختلاف، والأثر، إلخ، فهو يرمى من ورائها إلى تهشيم ميتافيزيقانا، دون أن يقدّم واحدةً جديدةً. ولن أحاول هنا أن أعالج ديريدا والنقد التفكيكى معالجةً كاملةً، وإنّما سأحاول أن أبيّن أن نقدَ ديريدا لسوسور يقوم على أسطورة بشأن التقليد الفلسفىّ الغربىّ، هى أسطورة **المركزية الصوتية**، فُرِضَت على سوسور فرضًا بنوعٍ من سوء التمثيل، وأنَّ مدرسة النقد التفكيكية التى تأثرت بديريدا وحظيت بنوعٍ من الشعبية فى أميركا هى فى حقيقتها ضربٌ من الميتافيزيقا النصّية الرومانسية.

١- أسطورتا المركزية الصوتية والكتابة الأصلية

لستُ عازمًا، فى هذا الفصل، على شنّ هجوم شامل على ديريدا بوصفه فيلسوفًا، أو على القيام بمسح نقدىّ للنقد ما بعد الديريدى. فذلك يقع خارج تطلعات هذه الكتاب، ويشكّل مهمةً ضخمةً تتجاوز ما لدىّ من قدرات. ولذلك فإننى أقتصر على مناقشة تفصيلية لاثنين وحسب مما يمكن أن ندعوه مزاعم ديريدا الفلسفية، وهذا مصطلح قديم الطراز قد يرفضه ديريدا. أما الأول من بين هذه المزاعم فهو ما يزعمه ديريدا من وجود ما يدعوه بـ "المركزية الصوتية"، التى أرى أنها غير موجودة. والثانى هو الأولوية الكيانية (الأونطولوجية) لما يدعوه بـ **الكتابة** أو **الكتابة الأصلية**، حيث أرى أنّ هذه الفكرة بعيدة عن التماسك وضعيفة.

أما على مستوى أعمّ فسوف أشير إلى أنّ الطابع الفلسفى لعمل ديريدا هو طابع ميتافيزيقى واضح، وأن الطابع العام للنقد التفكيكى لا يرشّحه لأن يكون المنهج التحليلى اليقظ الصارم حيال صورته هو ذاته، وإنّما هو شكل من المثالية النصية، أو، بعبارة أدقّ، شكل من الصوفية النصّية الرومانسية.

٢- الحاجة إلى الميتافيزيقا ومزايا المركزية العقلية

من بين المنجزات المهمة التى أنجزها ديريدا أنه حوّل مدرسةً أساسيةً من النقّاد الأدبيين إلى ميتافيزيقيين ينقصهم النضج. ذلك أنّ شطرًا من منهجه يتمثل بإزاحة النقاب عن الافتراضات الميتافيزيقية المخبوءة فى نصوص تبدو بريئة فى الظاهر. ولعلّ واحدًا من العوائق التى تعترضنى فى السجال ضد ديريدا هو أنّ علىّ أن أوضح ما الذى أعنيه بالميتافيزيقا كيما يُتَاح لى أن أخوض هذا السجال.

الميتافيزيقا هى دراسة طبيعة العالم العامة والمبادئ الأولى فى الفلسفة. وهى تتفحّص الافتراضات الأساسية التى تقف خلف رؤية العالم القائمة على الحسّ

المشترك أو الفهم الشائع، كما تتفحص تلك الافتراضات الأساسية التى تقف خلف أشكال الاستقصاء التجريبية النظامية، كالعلوم الطبيعية والاجتماعية؛ وهى غالبًا ما تقوم بذلك عن طريق تفحّص المقولات العامة التى نحاول أن نصف بها العالم. لنأخذ مثلاً مقولة "الوجود" الميتافيزيقية. فأنا أعتقد أن الصخور، والمناضد، والبشر، والمؤسسات موجودة، أما العفاريت، وحوريات البحر، فغير موجودة. وهذا مجرد اعتقاد قائم على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، يُجْمِعُ عليه معظم الناس، مع أنه قد يكون خاطئًا. وأنا أعتقد أيضًا أن وجود هذه الأشياء أو عدم وجودها مسألة مستقلة إلى حدّ بعيد عن أفكارى الخاصة المتعلقة بها، أو عن أى توصيف يمكن أن أصفها به؛ فهى تظل موجودةً، أو غير موجودة، إذا ما متُّ، وبعضها يظلّ موجوداً ولو مات الجميع. وهذا موقف ميتافيزيقى أدعوه واقعية الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. وهو موقف قد يجد من يعارضه برأى مفاده أنّ ما يعدّه الحسّ المشترك موضوعاتٍ واقعية موجودة فى الخارج هو فى الحقيقة بناءات نبنيها؛ أو خصائص للثقافة البشرية، تتلاشى إذا ما تلاشت هذه الأخيرة.

كما أعتقدُ أيضًا أنّ الإلكترونات، والمورِّثات، والغربة، موجودة على الأرجح، وأن الفونيمات، والهو، والطبقات الاجتماعية، قد تكون موجودة، أمّا الفلوجستون، والسّيال الحرارى، وعكس الجاذبية فغير موجودة على نحوٍ يكاد أن يكون مؤكّداً. وهذه اعتقادات علمية ليس غير. وأنا أعتبر أن من ضمن الاعتقاد الميتافيزيقى أن يكون وجود هذه الكيانات مستقلاً فى جوهره عن قناعاتى العلمية حيالها. وأنا أدعو هذا الموقف واقعية علمية، بالتعارض مع الموقف المثالى الذى يرى أنّ الإلكترونات مجرد بناءات نظرية، وهو موقف أرفضه لأننى لا أرى كيف يمكن لبناءات نظرية محضة أن ترسم صوراً واقعية على شريطٍ تلفزيونى (يمكن للقارئ أن يجد تحليلاً أكثر دقّة، وفى مواجهة "تأويل كوبنهاغن" للنظرية الكمومية، فى كتابى نزع مادية كارل ماركس). كما أعتبر أن من الممكن تعديل واقعية الحس المشترك بحيث يمكن إدماجها مع الواقعية العلمية؛ وهذه النظرية المركبة هى مرّة أخرى نظرية ميتافيزيقية.

وقد يتساءل المرء بشأن منزلة مقولة "الوجود" هذه؛ أهى مجرد كلمة تُستخْدَم فى خطاب، أم أنها مقولة من مقولات المنطق، أم ماذا؟ وإنه لمن شأن الميتافيزيقا أن تتفحّص مثل هذه الأسئلة، وأن تناقش المبادئ الفلسفية التى نسير على هديها فى الإجابة عنها، سواء كانت تحليلاً ألسنيًا، أو بناءً لنظامٍ بدهىّ، أو تحليلاً لحدوس أو أىّ شىء آخر.

وتتحدّر الميتافيزيقا الغربية برمّتها من أرسطو. وكلمة "ميتافيزيقا" هى اسم الكتاب الذى يأتى بعد الفيزيقا فى مجموعة أعماله الكاملة. وكان أرسطو قد أطلق على الموضوع الذى يبحثه هذا الكتاب اسم "**الفلسفة الأولى**"، وهو اسم أنْسب بكثير. وتشتمل الفلسفة الأولى على أجزاء ثلاثة. الأول هو نظرية الكينونة، أى نظرية ما هو موجود وجوداً جوهرياً، وأوجه العالم الواقعية جوهرياً. أما الجزء الثانى فمعنىّ بتراتبية قيم الكينونة. أى بالسؤال عن الكينونة الأفضل، أو الأرفع، أو الأكثر واقعية، أى **الكينونة** التى تستمدّ منها بقية الكينونات كينونتها. أما الثالث فمعنىّ بمبادئ المنهج الفلسفى الأولى. وكتاب أرسطو هو فى الحقيقة مجموعة من الأعمال، ويشتمل على خليط غريب، إذْ نجد فيه معجمًا فلسفيًا، يعطى تعريفات لأفكار عامة كالكينونة، والجوهر، والكمّ، والكيف، إلخ؛ وانتقاداتٍ للأفلاطونية؛ وخطوطًا عامة سريعة لأربع عشرة مشكلة ميتافيزيقية أساسية؛ ونظرية فى أنماط السببية الأربعة، وما إلى ذلك. وما يجعل بعض هذا فلسفةً أولى هو كونه منطلقًا فلسفيًا أوليًا، وما يجعل بعضه الآخر كذلك هو كونه عميقًا جداً وأوّليًا من الناحية الفلسفية؛ أى كونه أساسًا لبقية المسائل الفلسفية.

ولقد اكتست الميتافيزيقا منذ ذلك الحين هذه الطابع المختلط فلسفياً، ولذلك فإننا نجد كتبًا أوليّة فى هذا المجال لا تكاد تتوافق فى موضوعها. ومن الأمثلة اللافتة التى وجدتها مؤخرًا كتاب د. م. ماكينون، **مشكلة الميتافيزيقا** (١٩٧٤)، بالمقارنة مع كتاب بروس أون، **مبادئ الميتافيزيقا** (١٩٨٦). فالأستاذ ماكينون يشغل كرسياً فى اللاهوت. وهو يبدأ بأفلاطون ثم لا يلبث أن ينتقل إلى كانط. وهو يتحدث فى الفصل السادس عن

الأمثال أو الحكايات الرمزية ذات المغزى الأخلاقى؛ ويتحدّث فى الفصلين العاشر والحادى عشر عن المعجزات، والسخرية، والمأساة. أمّا الأستاذ أون فيتحرك على نحو مستقيم من أرسطو إلى برتراند راسل، ويمثّل شطر كبير من عمله محاولةً للتوفيق بين الفلسفة والعلم الحديث، ولا يلعب الله ولا الأدب أىّ دور مهم فى كتابه.

ولا نجد فى أىّ من هذين العملين أىّ إشارة إلى هيدغر! وهذه تذكرة مفيدة لأولئك الذين يعملون فى ميدان النظرية الأدبية ممن ينزعون إلى المطابقة بين هيدغر ومسألة الكينونة. فهم بحاجة لأن يذكّروا أنفسهم بأنّ افتراض ديريدا الضمنى الذى مفاده أنّ هوسرل وهيدغر يمثّلان ذروة تاريخ الفلسفة، ليس إلا افتراضاً متحزّباً إلى أبعد حدّ، وبأنّ كارل بوبر قد يكون لديه ما يقدّمه للنظرية الأدبية أكثر مما لدى هيدغر، فما بالك بما يمكن أن يقدّمه للألسنية.

وهكذا فإنّ الميتافيزيقا هى دراسة المبادئ الجوهرية التى تتحكّم بكل كينونة وكل بحث فلسفى. إنها أعمُّ دراسةٍ يمكن القيام بها، ولا بدَّ لكل الدراسات الأخرى - بما فى ذلك العلوم الطبيعية كالفيزياء، والنظريات السياسية، والأخلاقية، والجمالية - أن تتلاءم معها وتتّسق مع مبادئها، أو أن تقبل الصياغة ضمن مقولاتها على الأقل. وقد يبدو هذا ضرباً من الزعم المفرط. فإذا ما أردنا أن نعرف أصول الكون وبناءه، فإن من المفضَّل أن نقرأ ما كتبه الأستاذ هوكنغ؛ غير أننا لن نعرف كيف نفهم عمل هذا الأخير، وإذا ما كان علينا أن نصدّقه، ما لم نضعه ضمن مقولاتنا الميتافيزيقية. فعلى الرغم من أن الفيزيقا تغطى الكون كلّه، كبيره وصغيره، إلا أنها تبقى "علماً نطاقياً"، أو فرعًا متخصصاً. أمّا الميتافيزيقا فتغطى كل شىء.

وهكذا تدّعى الميتافيزيقا نوعًا من الأولوية على كل الفروع التجريبية. غير أنّ ثمة ادعاءات معاكسة ترى أن ما تقدمه الميتافيزيقا ليس فى الحقيقة سوى مجموعة من المقولات الفارغة مستمدّة من هذه الفروع ذاتها، فنجد من يشير، على هذا الأساس، إلى أن مقولات الميتافيزيقا، كمقولات "الكينونة" أو "الوجود"، مستمدّة من بنية اللغة. كما أشار بنفنيست (ولم يكن أول من أشار) إلى أن مقولات الميتافيزيقا

الأرسطية مستمدّة من بنية اللغة اليونانية. فالميتافيزيقىّ مُسْتَمَدّ من الأمبريقىّ (التجريبى). وها هو جاك ديريدا يقدّم فى مقالته "تذييل كوبولا" (ديريدا ١٩٨٢) نقداً قاسياً لموقف بنفنيست:

... إنَّ أيًّا من المفاهيم التى يستخدمها بنفنيست ـ بما فى ذلك مفهوم الألسنية بوصفها علمًا، بل وفكرة اللغة ذاتها ـ ما كان ليرى النور لولا هذه الـ"وثيقة" الصغيرة التى تُعْنَى بالمقولات. فالفلسفة ليست قبل الألسنية على النحو الذى يمكن للمرء أن يجده بالنسبة لعلم جديد أو نظرة جديدة، أو موضوع جديد، وحسب، بل هى قبل الألسنية بمعنى السَّبْق أيضًا، مُقَدِّمَةً لها المفاهيم، ساء ذلك أم حَسُن. (ص ١٨٨)

وسواءً كان هذا صحيحًا أم لا، فإنه يُظْهِر ديريدا بمظهر المدافع، بمعنىً محدد، عن الأسبقية المنطقية للميتافيزيقا.

والسؤال الآن هل تضع الميتافيزيقا أىّ قيود فعلية على محتوى الفروع المتخصصة؟ إن ذلك يتوقف على امتلاكها أىّ مصادر للمعرفة خاصّة بها. ولقد زعمتْ فى بعض الأحيان أنّ هنالك مبادئ ميتافيزيقية أولى تحدد، بشىء من التفصيل، أىّ نوع من العوالم يمكن لهذا العالم أن يكون، وما الذى يمكن لنا أن نعرفه عنه. كما زعمت أنّ لتحديد هذه الأشياء أولوية منطقية على عمل الفيزيقى؛ ذلك أن أىّ نظرياتٍ يقدّمها هذا الأخير عليها أن تنتظر إلى أن يُصْدر الميتافيزيقىّ حكمه عليها. فالميتافيزيقىّ يعلم ما الذى يجعل الفيزيقا ممكنةً.

على النقيض من هذا الرأى، يمكن القول إن الفروع المتخصصة – البيولوجيا، والألسنية، والأنثروبولوجيا، إلخ – تشتمل على كل المعرفة التى ينبغى الإلمام بها. وبالتالى فإن الميتافيزيقا ليست سوى مجال فارغ؛ أو لعلها ببساطةٍ تلك الحاجة التى تقتضى أن تكون الفروع المتخصصة متّسقةً داخليًا، ومتّسقةً مع الملاحظة والاختبارات

العملية، ومتّسقةً مع بعضها بعضاً. وهى حاجة لا يمكن تجاهلها عملياً على الرغم من ضعفها، ولعلّها اللبّ العقلانى لما يدعوه ديريدا بالمركزية العقلية **Logocentrism**. ذلك أنّ "المركزية العقلية" و"ميتافيزيقا الحضور" مفهومان محوريان فى فلسفة ديريدا، وهو يحددهما معًا على نحو مترابط بوصفهما "الرغبة الملحة، القوية، النظامية، التى لا يمكن كبتها" فى مدلولٍ متعالٍ "يضع نهايةً مُطَمْئِنَةً للإحالة من دالول إلى دالول" (ديريدا c ١٩٦٧، ص٤٩). غير أن ما يحقق مثل هذه الغاية فى العلم، بوصفه معاكساً للإيمان الدينى، هو الاتساق مع الأدلة ومع الذات. وما يوافق "المدلول المتعالى" فى العلم هو مفهوم الكيان الافتراضى، أو السيرورة، أو البنية، التى يطرحها العالِم لكى يفسّر من خلالها الوقائع.

والحقيقة أنّ ثمة احتمالاً لوجود ضروبٍ كبرى من عدم الاتّساق فى أىّ لحظة تاريخية معينة، سواء ضمن الفرع المتخصص الواحد أو بين الفروع المتخصصة عموماً، حين تطرح هذه الفروع كيانات افتراضية لا يمكن لها أن تتواجد معًا. ففى القرن التاسع عشر احتاجت الجيولوجيا إلى تقدير عمر الأرض تقديراً أكبر بكثير مما يمكن للفيزيائيين أن يسمحوا به فى تقدير عمر الشمس؛ وكان ذلك يعنى استغراق توضّع الصخور الرسوبية فترةً أطول بكثير من الفترة التى استغرقها نقص حرارة الشمس. ولم يتّضح هذا الشذوذ أو التنافر إلى أن تمّ اكتشاف التفاعلات النووية فى القرن العشرين التى أوضحت ما الذى غذّى الشمس حقًّا بالوقود. وفى هذه الأيام ثمة تنافرات أساسية ضمن الفيزياء بين نظرية الكمّ والنظرية النسبية. ويشكّل جلاء هذه التنافرات واحداً من حوافز البحث النظرى.

فإذا ما كانت مركزية العقل تعنى الرغبة الملحّة، القوية، النظامية، التى لا يمكن كبتها فى أن تكون الكيانات الافتراضية بيّنةً جليّة، ومتّسقةً واحدتها مع الأخرى ومع الملاحظة، فلا بدّ أننا ندين للميتافيزيقا المتمركزة على العقل لدى العلماء بكامل متن العلم الحديث، بقدر ما يكون هذا العلم متّسقًا. فالميتافيزيقا المتمركزة على العقل تضع للعلم هدفًا وغايةً. إنها تطالب العلماء بأن يتناولوا العالم تناولاً عقلانيًا ومتّسقًا ينسجم

مع جميع الأدلّة، وهى تضع هدفًا وغاية للرياضيات والمنطق. إنها تطالب الرياضيين بأن يتناولوا جميع العوالم الممكنة تناولاً عقلانيًا ومتّسقًا.

فإذا ما كان الأمر كذلك، فإن الدعوات إلى القطيعة مع مركزية العقل قد تكون تعبيرًا عن العداء للعقلانية، والاتّساق، والأدلة، والعلم، والرياضيات؛ وقد لا تكون معادية لميتافيزيقا من النوع المعادى لكل هذه الأشياء. وبالمناسبة، فإن قولنا هذا ليس اتهامًا لديريدا نفسه بالعداء للعلوم الطبيعية أو الرياضيات؛ فبعد عام ١٩٦٢ لم يُبْدِ ديريدا سوى اهتمام فلسفى ضئيل بكليهما. إلا أن ديريدا يروق لأولئك الذين يظهرون لهما العداء، أو يروق، كما سنرى، لأولئك الذين يرغبون فى التعالى عليهما وتجاوزهما. والسؤال المثير الذى يطرح نفسه هنا هو لماذا كان على نقّاد الأدب أن يجدوا فى الميتافيزيقا المتمركزة على العقل ضربًا من الشرّ إذا ما كانت هذه الميتافيزيقا هى المسؤولة عن منجزات العلوم الطبيعية والرياضيات. والحقّ أنّ واحدة من الإجابات الواضحة عن هذا السؤال هى أن خطاب العلم والرياضيات المتطور يجعل نقّاد الأدب يشعرون بأنهم أدنى.

والحقّ أن من الممكن تطوير أنظمة ميتافيزيقية رصينة بأخذ بضع مقولاتٍ مجردة والتلاعب بها. وكان هيغل قد فعل ذلك فى **منطقه**، الذى ليس منطقًا فى الحقيقة، بل نظامًا ميتافيزيقيًا. فقد أخذ مقولةً شديدة القرب من المقولة المذكورة آنفًا – "الكينونة/العدم"– ورأى أنها لا يمكن أن تُفهم إلا بالارتباط مع مقولة تنطوى بالضرورة على كلا وجهيها، ودعا هذه المقولة بـ "الصيرورة". ودعاها مكتغارت بـ "الانتقال إلى الوجود المتعيّن"؛ وهى فكرة تمكن مقارنتها بمفهوم "الأثر" عند ديريدا.

وديريدا يقدّم نفسه ببلاغةٍ على أنّه مناهض للميتافيزيقا؛ إلا أنه يفكّر بالطريقة ذاتها التى يفكّر بها الميتافيزيقى (انظر مثلاً ديريدا ١٩٦٢، a,b ١٩٦٧). فهو يكتشف ضمن الإطار الظاهراتىّ مقولةً رئيسةً تحكم كلّ ما يفترض الظاهراتى وجوده. وهذه المقولة هى "الحضور"، وهى مفهوم صعب، تتأتّى صعوبته من عموميته الشديدة على وجه التحديد. فهو يغطى الحضور العيانى، والحضور فى العقل، والوعى الذاتى وأشياء

أخرى كثيرة. وثمة قائمة جزئية يقدّمها ديريدا فى **علم الكتابة** (c ١٩٦٧، ص ١٢) تشتمل على عدد من المعانى التاريخية المختلفة لهذه الكلمة. ولعلّ إدراكى الحسّى لشريط الطابعة الحاسوبية الذى أنظر إليه فى هذه اللحظة هو مثال للحضور، كما فهمته. ولعلّى أقيم فلسفةً كاملةً على واقعة أن الشريط حاضر أمام بصرى فى هذه اللحظة؛ أو على أننى أفكر بفكرة ما فى هذه اللحظة.

إلا أنّ مقولة الحضور لا تعمل عملها دون مقولة "اللا-حضور"؛ فما هو موجود الآن لا يُفهَم إلا بالعلاقة مع ما هو مقضىً الآن، وما كان، أو سيكون، موجوداً فى الماضى أو المستقبل. ولو أردنا أن نجد مقولةً رئيسةً واحدةً تغطى الاثنين فلا بدّ أنها ستكون مقولة الاختلاف Difference، فى المكان والزمان. فنحن نبنى تجربة المكان والزمان بالعلاقة مع مثل هذه المقولة، مقولة الاختلاف/الإرجاء Difference/Deferral، والتى أسماها ديريدا بالـ Différance. وهى مقولة لا نستطيع أن نفكّر بها هى ذاتها، ذلك أننا ننطلق منها فى بناء كل الأشياء الأخرى (ديريدا ١٩٦٢، a,b,c ١٩٦٧). ويمكن القول، بصورة أعمّ، أن ثمة قيوداً جوهرية تقيّد قدرتنا على التناول النظامى للمبادئ، والافتراضات... الأساسية الجْوهرية التى ننطلق منها فى محاولتنا تناول العالم تناولاً نظامياً. فالأسس الجوهرية لنظام ما لا يمكن أن تكون متوضّعة ضمن هذا النظام. (وهذه صياغة جديدة ضعيفة؛ انظر غاشيه (١٩٨٥) حيث تجد تناولاً دقيقًا لهذا الأمر).

إننى قريب تمامًا من ديريدا هنا؛ إلا أن مسافة بعيدة تفصلنى عنه فى الوقت ذاته. وما أرفضه هو تقنيته فى التعليق المفصّل على النصوص، والتى هى كلّ تقنيته. فهو نادراً ما يبسط نظريةً دون إحالة إلى كتب أناسٍ آخرين، شأنه شأن هوسرل وهيدغر. وما أرفضه أيضاً هو تفسيراته المتعددة التى يضعها للسبب الذى يجعل ما يقوم به بعيداً عن الميتافيزيقا، وللسبب الذى يجعل من الـ Différance مفهومًا ليس ميتافيزيقيًا، بل ليس كلمة أو حتى مفهوماً، وإنما ضرباً من اللا- مفهوم الذى يجد مبرر وجوده الوحيد فى صدّ ميتافيزيقا المرء ودفعها بعيداً. فأنا لا أصدّق هذه

التأكيدات. وأعتقد أن ديريدا ميتافيزيقيّ؛ إنّما ميتافيزيقى من نوعٍ خاص لا يتقدّم إلا من خلال فضح الافتراضات الميتافيزيقية فى نصوص الآخرين أو اختلاقها.

ولو عدنا إلى التعريف الذى ذكرناه من قبل، فإنه ليبدو مستحيلاً من الناحية المنطقية أن نقول أى شىء يُقْصَدُ منه أن يكون حقًّا إلا وسيقع بصورة ما ضمن سياج الميتافيزيقا. ولعل من الممكن للاستخدامات اللعوبة للّغة، التى لا تقدّم أىّ تأكيدات، أن تنجو من مثل هذا الوقوع. ولكن حتى عبارات مثل "أأشبّهكَ بيومٍ صيفىّ؟"[1] لا تخلو من افتراضات مسبقة عن وجود زمان، أو أشخاص، وعن وجود أشياء أو موضوعات، ذات خصائص تتيح لها أن توضع موضع المقارنة واحدها مع الآخر. غير أنّ الفارق هنا هو أننا حين نستخدم اللغة استخداماتٍ لعوبة أو شعرية لا نضطر لأن نبقى على افتراضاتنا المسبقة، أو حتى تأكيداتنا، متّسقة مع بعضها بعضًا. وبذلك يبدو الأدب كأنه يتيح منفذًا إلى مجال من العوالم (الوهمية) أوسع مما يمكن للاستخدامات الحرفيّة والتوكيدية للّغة أن تطاله، الأمر الذى يمكن أن يُشْعِر المرء بنوع من التحرر. بيد أن هذا التحرر ليس فى حقيقته سوى تحرر استعارىّ كونه تحرراً من ميتافيزيقا الاتّساق.

وغالبًا ما يحاول ديريدا أن يقوّض مثل هذه الضروب من التفرقة، كتلك التى بين الاستخدامات اللعوبة والجدّية للغة؛ أو بين الاستخدامات الحرفية التوكيدية، من جهة أولى، والاستخدامات الاستعارية، والبلاغية والتخييلية من جهة أخرى. وهو بفعله هذا يقدّم بلاغةَ تحررٍ من سياج الميتافيزيقا. وهذا هو أساس الإعجاب به. ولأن هذا التحرر هو تحرر من مقتضيات الموضوعية والاتّساق، ليس مدهشًا أنّ الإعجاب بديريدا قد كان عظيمًا بين منظّرى الأدب قياسًا بعلماء الفيزياء أو الفلاسفة التحليليين. وبعض سجالات ديريدا تبدو وكأنها قد فرّت من السياقات الميتافيزيقية الأصلية حيث تجد لها

---

(١) من سونيتة لشكسبير. (م).

معنىً، وتحوّلت إلى عقائد جامدة أشكّ كثيراً فى أنه يصدّقها. وإحدى هذه العقائد هى أنه ليس ثمة فارق حقيقى بين الاستخدامات الحرفيّة للغة واستخداماتها الاستعارية. وسوف أبيّن فى الفصل التالى أننا لو صدّقنا ذلك حقًا لاستحال علينا أن نضع معجماً إنجليزيًا نافعًا؛ فما بالك بنقد قصيدة.

٣- تفكيك علم الظاهرات

علم الظاهرات هو منهج فلسفى قُصِدَ منه أن يقدّم أسسًا للمعرفة موثوقةً، أو ربما أسسًا موثوقة لفهمنا معنى معرفتنا، بل لفهمنا معنى كينونتنا فى العالم، دون اتكاءٍ على افتراضاتٍ ميتافيزيقية. وهو منهجٌ شائع لدى مدرسة كاملة من الفلاسفة، إلا أنّ ممثّله الرئيس هو إدموند هوسرل. ويبدو أن هذا المنهج يستند على زعمٍ، هو فى حقيقته افتراض ميتافيزيقىّ وإنْ أنكر أصحابه ذلك، مفاده أن بمقدور المرء أن يقدّم توصيفًا للتجربة، أو الكينونة، أو العالم المُعَاش، متحرراً من الافتراضات المسبقة. ولا يعنى هذا الزعم، بالطبع، أن توصيفاتنا اليومية للظواهر متحررة من مثل هذه الافتراضات المسبقة، وإنما أننا نستطيع من خلال التفكير أن نحرر أنفسنا من هذه الافتراضات، ونلتفت إلى الظواهر ذاتها. وقد اقتُرِحَتْ تقنيات عديدة للقيام بذلك لبعضها طابع السجال الرصين وبعضها يشبه تقنيات التأمل، أو حتى العلاج النفسى. وليس مصادفةً أن نجد اهتماماً **كاثوليكيًا** شديداً بهوسرل والهوسرلية، أو أن نجد أنّ علم الظاهرات قد ترك أثرًا على المحللين النفسانيين، اللاكانيين وغيرهم (انظر هوسرل، فى مجمل أعماله، فاربر ١٩٦٦، كوكلمانز ١٩٦٧؛ كوستنباوم ١٩٧٨).

يبدو أن المقصود هنا هو أنّ مقاربةً وصفيّةً تتناول البنية الأساسية للتجربة، أو الكينونة، أو العالم، لا حاجة بها لأن تستخدم مقولاتٍ موجودة مسبقًا كمقولتى الذات والموضوع؛ وإنما هى التى تقدّم المعطيات التى تُبنى منها مثل هذه المقولات الفلسفية. فالتجربة تتعيّن بوصفها تجربةً قصديّة؛ أى أن الوعى هو وعى شىءٍ ما على الدوام؛

فأنا على سبيل المثال أعي منضدةً، والمنضدة هي موضوع بالنسبة لي. وعالمنا يتعيّن في الأحوال جميعًا بقطب موضوعي وقطب ذاتي، ويمكن لنا أن نحوّل اهتمامنا إلى الموضوعات، أو من خلال التفكير، إلى الذات التي تجرّب هذه الموضوعات أو تختبرها. وقطبا الكينونة هذان يتبادلان الاعتماد على نحو وثيق؛ إذْ يمكن القول إنّ الموضوعات لا توجد إلا بوصفها موضوعاتٍ بالنسبة لذاتٍ ما؛ وإنّ الذوات لا توجد إلا في علاقة مع موضوعاتها. ويبدو أن كينونة حجرٍ ما في عالم غير مأهول هي أمر لا معنى له بالنسبة لهذه الفلسفة، على الرغم من إنكارها لذلك؛ كما يبدو أنّ المفاهيم العلمية الشائعة، كمفهوم تطور الوعي مثلاً، هي من الأمور المربكة والمحيّرة إلى أبعد حدّ.

وبقدر ما تمثّل هذه المقاربة منهجًا فعّالاً في البحث الفلسفي إذا ما مثّلت، (بخلاف تقنيات التأمل السرّية والخصوصية) فإنها تبدو لي أشبه بطبعة جذرية من الشكّ الديكارتي؛ فهي تقوم على افتراض أننا مهما أنكرنا من أشياء أخرى، لا نستطيع أن ننكر محتويات وعينا. والسؤال هو ما الطريقة التي يمكن لنا من خلالها أن ننتفع بهذه المحتويات في البحث العلمي الذي يتناول الطبيعة الأساسية للعالم ويتناول أسس معرفتنا؟ وإليكم الآن هذا العرض المُبَسّط كثيراً لمراحل طريقة هوسرل. فالمرحلة الأولى، مرحلة الاختزال الظاهراتي، تتمثّل بأن أضع بين قوسين، أو أن أضع جانبًا مسألة الوجود الموضوعي للظاهرة المستقصاة الواقعة خارج الوعي. وتتمثّل المرحلة الثانية بأن أخطو عائداً من وعيي التجريبي الفعليّ للظاهرة لأنظر إليها من موقع ذاتٍ "متعالية"؛ موقع مراقب محض، مفرغ من أيّ محتوىً أو طابع ما عدا تلك الصفات التي هي صفات ضرورية لمثل هذه الذات. فهذا "الأنا" الجديد سيكون الآن قادراً على أن يلاحظ وعي الذات التجريبيّ للظاهرة وينظر فيه.

لنعد إلى مثال الطابعة الحاسوبية التي أنظر إلى شريطها في هذه اللحظة. من الممكن أن تكون هذه الطابعة غير موجودة؛ ومن الممكن أن أكون أنا غير موجود؛ غير أنّ ما هو متعيّن بالنسبة للذات المتعالية بوصفه ظاهرةً لا يمكن نكرانها هو وعيي

التجريبى الناظر إلى الشريط. ومن الواضح أننى لم أخسر سوى القليل من التفاصيل من جرّاء الاختزال المضاعف الذى أجريته. فكلّ ما كان متاحًا من قبل لملاحظتى هو متاح لى الآن، بوصفه محتوى وعيى، وبيقين قاطع أو حتمىّ منطقىّ كما يُسمّى. وهكذا يبدو علم الظاهرات فلسفةً شديدة الخصوبة. فالفرضيات العلمية ضيقةٌ ومبسطةٌ جدًا قياسًا بالمعطيات التى تفسّرها؛ أمّا علم الظاهرات فيعيد إلينا العالم بأكمله، وإنْ كان ذلك على شكل معرفةٍ أو معنىً إنسانى وحسب.

غير أنّ الغاية ليست، بالطبع، أن نتأمّل أو نعكس العالم بأكمله، بل أن نتوصل إلى حقائق أساسية بشأنه، بيقين قاطع أو حتمى منطقى. ولكى نقوم بذلك ربما كان علينا فى الحقيقة أن نُعْمِل خيالنا فنقلّب الظاهرة المدروسة فى خيالنا حتى نكتشف ما هو جوهرىّ فيها، أى ما لا نستطيع أن نقلّبه دون أن ندمّر الظاهرة ذاتها. والسؤال الآن ما هى الحقائق التى يمكن لنا أن نكتشفها بهذه الطريقة؟ إليكم واحدة من هذه الحقائق:

> **إنّ جوهر الوعى، الذى أعيش فيه بوصفى نفسى، هو ما يُدعى بالقصديّة. فالوعى هو على الدوام وعى شىء ما.** (هوسرل ١٩٦٧ محاضرات باريس، ترجمة كوستنباوم، ص١٢-١٣)

ثمة عدد من الانتقادات الصريحة التى وُجِّهتْ لهذه المقاربة. والانتقاد الذى لفت انتباهى هو انتقاد هيدغر (**الكينونة والزمن**، ١٩٦٢، ص ٩٨). فمفهوم المعرفة، بوصفها علاقة وعى محض بموضوعاته، هو مفهوم مجرّد جدًا. {ومع مثل هذه المفهوم}، فإننا نتناسى على أىّ نحوٍ تكون الكائنات البشرية، فالكائن البشرى هو كينونة - فى- الـ - عالم؛ وهذا ما ينبغى على الفلسفة أن تستكشفه بصورة مفصّلة. فاستخدام مطرقة لدقّ مسمار هو جزء من النشاط البشرى بقدر ما هو تفكير فى المطرقة؛ حتى إنه يشتمل، أو يشتمل على الأقلّ، على طريقةٍ فعّالة تمامًا لإدراك المطرقة، بوصفها شيئًا فى متناول اليد من أجل العمل. أمّا الاسم التقنى الخاص الذى يطلقه هيدغر على هذه الطريقة فى الإدراك فهو "Umsicht"، وترجمته الحرفية "النظر حول". وهو يختلف عن التفكير

فى المطرقة بوصفها شيئًا. فنحن لا نفكّر فى المطرقة بوصفها كيانًا بحدّ ذاتها إلا حين يُخْفِق العمل!.

وهذه المقاربة، بإخلاصها الضمنىّ للتفاصيل الحياتية الملموسة، توفّر تناولاً للتجربة الإنسانية أكثر غنىً من مقاربة هوسرل، وإن كانت لا تستطيع أن تزعم أنّها تقدّم يقينًا قاطعًا وحتميًا – منطقيًا؛ وهى تبدى فى الحقيقة كثيراً من صفات الرواية أو خصائصها؛ ذلك أنه لم يعد ثمّة حدّ هذه الأيام لضروب التجربة الإنسانية والفعل الإنسانى التى يمكن للمرء أن يكتب عنها، ويدعو ذلك فلسفةً. ولقد كتب سارتر، خليفة هيدغر مع شيء من التحفظ، رواياتٍ بالمعنى الفعلى للكلمة. ولو كنتَ فى أكسفورد عام ١٩٥٤ وسألت عن الفلسفة الجديدة المثيرة، الوجودية، لقيل لك: "ليسوا فلاسفةً. إنهم يكتبون روايات".

ومن الانتقادات الشائعة التى وُجِّهَتْ لجميع مقاربات هذه المدرسة، ثمّة نقد يستند إلى طبيعة اللغة. فمن غير الممكن لأى فيلسوف من هذا النوع الذاتوىّ – فى رأيى – أن يوصل أيًّا من نتائجه دون أن يضعها فى لغة. واللغة فى جوهرها جمعيّة. وعملية وضع التبصّرات الهوسرلية فى لغة مفهومة تجبرها على العودة إلى المفاهيم الشائعة الموجودة مما يزيل اليقين الذى تتسم به فى حالتها الذاتية وقبل اللغوية. غير أننى لست مقتنعًا بهذا الرأى، ولا بأىّ طبعة من طبعات السجال الذى يقوم على "عدم وجود لغة خاصة". فهوسرل يتوقّع من كلّ شخص صراحةً أن يقوم ببحثه الظاهراتى. أمّا اللغة فليس لها أن توصل بضربة لازب كلّ التفاصيل الدقيقة للتجربة الخاصة؛ وإنما هى تكتفى بوضع الناس على الخط السليم. ومن ثم يمكن لنا لاحقًا أن نوسّع اللغة عن طريق عملية تقريبٍ متعاقب، لكى نقيم فى المجال المشترك العام تجارب هى فى الأصل خصوصية وليست مفرغةً فى صيغة لكنها مشتركة بين أناسٍ كثيرين وإن لم نستطع أن نقوم بذلك، فكيف يمكن أن تقوم قائمة للنقد الفنىّ، أو للوقاية من الخمرة؟

يمضى النقد الديريدىّ لعلم الظاهرات أعمق بكثير من هذا النقد، على الرغم من أنه يشتمل أيضًا على مفهوم اللغة. وهو يلتفت على وجه التحديد إلى دور اللغة، أو

الدواليل، فى إقامة موضوعات عامة ودائمة انطلاقًا من ظواهر خصوصية. والأمر اللافت والمثير فى هذه النقد هو أنه يبدأ بتحليلٍ لأصل الهندسة.

ظلّ هوسرل طوال حياته، وعلى الرغم من كل التغيرات التى اعترت نظريته، معنيًا بحالة الموضوعات الرياضية، كالأعداد، والنظريات الهندسية، وما إلى ذلك. فالمشكلة مع هذه الموضوعات هى أنها تبدو ذاتية محض، بمعنى أنها مبنيّة فى الفكر برمّتها، وأنّ الملاحظات التجريبية لا تؤثّر عليها بأى حال من الأحوال إلا بوصفها أمثلة أو توضيحات لها. ومع ذلك فإنّ هذه الموضوعات هى من ناحية أخرى موضوعية تمامًا، حيث لا يمكن لأى شيء يخصّ المفكّر أن يؤثّر على صحّة التفكير بأن اثنين واثنين يساوى أربعة. وإذا ما كان فيثاغورث هو الذى اكتشف تلك النظرية التى تحمل اسمه، إلا أن فيثاغورث، أو أيًا من الذين اتّبعوا نظريته منذ ذلك الحين، ما كان ليقدر أن يجعلها صحيحة أو غير صحيحة. فهى صحيحة أصلاً.

وكان هوسرل فى كتاب من كتبه الأولى، هو **فلسفة الحساب**، قد مال برأيه كثيرًا صوب الموقف الذى يرى أن الرياضيات ذاتية؛ وهو موقفٌ تمّ دحضه بلطف فى مراجعة للكتاب قام بها فريج. وبعد ذلك، أقرَّ هوسرل بموضوعية موضوعات الرياضيات؛ إلا أنه قضى حياته وهو يتساءل كيف أمكن لهذه الموضوعات أن تتشكّل على هذا النحو، مع أنّ بناءها البدئى قد تمّ على نحو ذاتىّ:

> **... كيف يمكن للبنية المتشكّلة ضمن النفس أن تبلغ كينونةً ذاتية خاصةً بها بوصفها موضوعًا مثاليًا هو، مثل الموضوع "الهندسى"، لا يمكن أن يكون موضوعًا نفسيًا فعلاً، على الرغم من نشوئه على نحوٍ نفسىّ؟** (إدموند هوسرل، ١٩٣٦، "أصل الهندسة": فى ديريدا ١٩٨٢)

إنّ الإجابة التى يقدّمها هوسرل عن هذا السؤال فى هذه الشذرة المتأخرة من كتاباته، "أصل الهندسة"، هى إجابة مرتبطة باللغة وبالكتابة. فالنظرية الهندسية تبرز

إلى الوجود بوصفها شيئًا بدهيًا بالنسبة للاختصاصى بالهندسة، ويمكن أن يعاد تفعيلها ببداهتها فى مناسباتٍ لاحقةٍ، إلا أنها تبقى ضمن - نفسية، بمعنى أنها لا توجد إلا فى داخل عقل شخص واحد، ولو كانت قابلةً للتكرار. وهى تصبح ذاتية لأن اللغة تمكّن شخصًا آخر من أن يفهم برهانًا يعود فى أصله إلى الشخص الأول، أى أنها تمكّنه من أن يعيد تفعيل هذا البرهان بوصفه بدهيًا؛ وهى تصبح موضوعية عندما تتيح الكتابة إعادة إيقاظ هذه البدهيّة ذاتها بعد سنوات عديدة، وفى وقت قد يكون فيه أولئك الأفراد الأصليون قد قضوا نحبهم.

ويتابع هوسرل فيمثّل الهندسة بأنها النمط الفعلى للمنجزات الإنسانية أو الروحية التى تمَّ بناؤها وسُلِّمَتْ من خلال تقليد أو تراث. ومثل هذا التقليد هو ما يشكّل التاريخ الجوهريّ للإنسان. أمّا ما ينطوى عليه هذا القول فهو أمرٌ مذهل تمامًا، مفاده أنّ العالم الإنسانى الموضوعى، أى العالم الذى يشتمل على كل تلك الموضوعات المثالية التى شكلتها الثقافة الإنسانية، بما فى ذلك الموضوعات المثالية فى الرياضيات وليس فقط تلك الكيانات التى تمثّل لها الأعمال الأدبية، هو عالمٌ مخلوقٌ فى الكتابة أو بالكتابة؛ كما ينطوى على أنّ إمكانية وجود الموضوعات المثالية تخلقها إمكانية كتابة الأشياء أو تدوينها. (وهذا الرأى لا يقتصر على هوسرل، إذْ نجد رأيًا مماثلاً لدى بوبر بشأن "العالم ذى الرقم٣" من عوالمه (وهو عالم الفرضيات، والسجالات... إلخ، عالم ليس ماديًا ولا ذاتيًا محضًا. بوبر١٩٧٢؛ ١٩٧٤).

والحقيقة أنّ هذه الشذرة قد كانت بالغة الأهمية بالنسبة لأعمال ديريدا. وهى تمكننا من أن نرى ما كان سيغدو من دونها لغزًا محيرًا تمامًا ، ألا وهو السبب الذى دفع ديريدا لأن يسبغ أهميةً فلسفيةً على الكتابة، وأن يرى إليها بوصفها شيئًا يشكّل عالمًا. ففى كتابه **أصل الهندسة لإدموند هوسرل: مَدْخل** (١٩٦٢) وفى أعمال أخرى حول هوسرل، وخاصةً فى **الكلام والظواهر** (a ١٩٦٧) الذى هو عبارة عن دراسة لنظرية هوسرل فى الدالول، يقيم ديريدا فارقًا أو تمييزًا أساسيًا ذا طبيعة فلسفية بين الكلام والكتابة بوصفهما مقولتين **متيافيزيقيتين**؛ مقولة الكلام حيث تبدو المقاصد

الإنسانية حاضرة فى الدالول حضوراً مباشراً، مقابل مقولة الكتابة حيث يكون الدالول منفصلاً عن مقاصد أىّ مُسْتَخْدِمٍ محدّد لهذا الدالول. بل إنّ ديريدا يكتب تاريخ الفلسفة تبعًا للأولوية الفلسفية النسبية المعطاة لهاتين المقولتين. فهو يرى أن ثمّة قَمْعًا للكتابة لمصلحة الكلام فى تاريخ الفكر الغربى بأكمله؛ وأن سبب ذلك هو اعتبار أن الكلام يوفّر منفذًا شفافًا إلى التجربة البدهية البيّنة بذاتها على نحو مباشر؛ فى حين أن الكتابة هى شىء منفصل عن التجربة المباشرة، وشىء لا يضمن معناه حضورُ المتكلّم.

ولقد جوبه، هذه الرأى بانتقادات عديدةٍ؛ والمشكلة الأساسية هى الترتيب الذى نضع فيه هذه الانتقادات. واعتقادى أنّ الاعتراض الأساسى الأهم ينبغى أن يوجّه إلى الزعم الهوسرلى الأصلى بأنّ الكتابة، بل الإمكانية المجرّدة للكتابة، هى التى تشكّل الرياضيات فى طابعها الموضوعى. فثمة سمات ثلاث تتّسم بها الرياضيات وعلى كل نظرية رياضية أن تحسب حسابها. السمة الأهم من بينها هى مشروعيتها أو سريانها وصحتها الداخلية، والثانية هى أن تكون بعض أجزائها بدهية، بالنسبة لذوى التأهيل المناسب على الأقل، والثالثة هى أن تنطبق على العالم الواقعى، والفيزيقىّ، والاجتماعى. وما كان على هوسرل أن يقوم به هو أن يفسّر السمة الأولى، المشروعية أو السريان والصحة الداخلية، والسمة الثالثة، قابلية التطبيق الفيزيقية، على أساس السمة الثانية، والبدهية. ولا أرى كيف يمكن له أن يقوم بذلك.

لِنَعُدْ إلى الطابعة الحاسوبية. إنها آلة تعتمد على تطبيق نظرية رياضية. وما تفعله حين تعالج فقرةً هو حساب الكيفيّة التى ستُرَتَّبُ بها الكلمات والأمكنة التى ستحشرها فيها، فالرياضيات سارية صحيحة، بمعنى أنها تتّبع القواعد السليمة الصائبة؛ فإنْ لم تكن كذلك، فإنّ البرنامج لن يعمل على نحو سليم. ورياضيات هذا البرنامج بسيطة، وضمن استطاعتى؛ وإذا ما تفحّصتها بدقة كافية، فسأجد أنها بدهيّة. والبرنامج يجعل الآلة الفيزيقية تعمل على نحو موثوق فى إنجازها المهمة التى صُمِّمَت من أجلها. وبحسب مبادئ هوسرل، فإنّ الأساس المتين هنا هو البدهيّة؛ أمّا

السريان والصحّة الموضوعية فهما شيئان ينشأن من كوننا نستطيع أن نكتب الأشياء وندوّنها. لكن ذلك ليس سليمًا. فأنا أستطيع أن أكتب أى شىء وأدونه، لكننى لا أستطيع أن أُنتج جزءًا من النظام السارى والصحيح والفريد الذى هو الرياضيات إلا إذا اتّبعت القواعد السليمة والصائبة الموضوعية (التى علىّ أن أكتشفها)؛ الأمر الذى يمكن لى أن أقوم به فى بعض الحالات دون كتابة. وأخيرًا، فإننا لا نجد أى تفسير لواقعة أن الآلة تعمل عملها! وحتى هوسرل لا يشير إلى أن الآلات الفيزيقية تعمل بسببٍ من اختراع الكتابة.

إن ديريدا هو أبرع ناقد لهوسرل على الإطلاق؛ وما كنت لأحلم بأن أساجله فى هذا الموضوع. إلا أن عمل ديريدا يبقى ضمن إشكالية هوسرل؛ فهو يفككها من الداخل. وهو يتوصّل، فى النهاية، إلى وضع حدّ للأفضلية المسبوغة على التجربة المباشرة، البعيدة عن التناقض؛ فذلك كله ليس سوى شطر من ميتافيزيقا الحضور. كما أنه يضع حدًّا للموقع المتميّز الذى يحتله الصوت (مع أننى لست متيقنًا أن ذلك قد كان بارزًا لدى هوسرل كما يشير ديريدا). أمّا الكتابة، وبعد أن تُعَدَّل بحيث تتلاءم مع موقعها الجديد عن طريق بعض السجالات والحجج الجديدة، فتبقى دون أن تتأثّر كثيرًا تلك الوظيفة الخالقة للعالم التى سبق لهوسرل أن أعطاها لها. وبقدر ما يمكن لى أن أرى، فإن ديريدا لم يفعل أى شىء مهما يكن ليجعل الكتابة قادرة على خلق العالم الرياضى - المثالى أو العالم الفيزيقى، وطبعته فى هذا الجانب ليست أفضل حالاً من طبعة هوسرل.

ويبدو لى أن هذه نقطة ضعف أساسية، لا عند هوسرل وديريدا وحسب، إنما عند جميع التقاليد الفلسفية المثالية، والظاهراتية، والوجودية فى القرن التاسع عشر. فما أنْ تقرّ بالأولوية الكيانية (الأنطولوجية) التى تحظى بها الذات - أو الكينونة المجرَّبة (كتجربة فهم نظرية من النظريات) - قياسًا بالكينونة غير المجرَّبة (كالنظرية ذاتها، أو النظام الذى تشكّل جزءًا منه، أو آلة فيزيقية ما كالدماغ الذى قد تكون هذه النظرية مُدْخَلَةً فيه) حتى ينتفى أى جدل يمكن لك من خلاله أن تشقّ طريقك عائدًا من جديد

إلى العالم الفيزيقى الواقعى. والسؤال الآن هل ثمة موقف بديل؟ والحقيقة أن ثمّة موقفًا طُرِحَ فى مرحلة **البنيوية الرفيعة**؛ وأودّ أن أعيد طرحه هنا، على الرغم من أنه يقتضى ميتافيزيقا متمركزةً على العقل، بالمعنى الذى أوردناه من قبل. فأنا أعتقد أننا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات بوصفها الدراسة التى تتناول المجموعة اللامتناهية من جميع البنى الممكنة؛ وأن ننظر إلى العلم بوصفه الاستقصاء الذى يستكشف أيًّا من هذه البنى هى بنىً واقعية؛ وأن ننظر إلى الذاتية بوصفها أثرًا جانبيًا للبنى الموضوعية. وربما كانت هذه النظرة الموضوعية هى التى دفعت البنيوية حين كانت فى أوجها. وإنه لمن سوء الصيت أن ديريدا هو المسؤول أكثر من أى أحدٍ آخر عن تقويض هذه النظرة.

٤- إساءةُ قراءةِ سوسور

يُفْتَرَضْ عمومًا أنّ أعظم إنجاز فلسفى حققه جاك ديريدا هو تبيانه أنّ الميتافيزيقا كلّية الوجود ذاتها، ميتافيزيقا الحضور، والتى تشكل أساسًا يقوم عليه علم الظاهرات والفلسفة الوجودية، هى الأساس الذى تقوم عليه البنيوية أيضًا؛ الأمر الذى يقوّض المزاعم العلمية للبنيوية. ولذلك فقد قام ديريدا بتحليل النصّ المؤسس للبنيوية، أى كتاب سوسور **محاضرات فى الألسنية العامة**، وأخضع ما يُعْتَبَر فى العادة الجانب الأشدّ "علميةً" فى البنيوية، أى علم الأصوات، لتمحيص خاص. وقد خطا ديريدا هنا خطوة حاسمة لكى يكشف عن وجود تقليد المركزية الصوتية الميتافيزيقى إلى جانب المركزية العقلية أو متحدًا معها، ومتحكّمًا بكامل الفكر الغربى.

وما تعنيه المركزية الصوتية هو شىء أقوى بكثير من الملاحظة الشائعة التى مفادها أنَّ بعض البشر، كالشعراء الرومانسيين والأنبياء اليهود، قد حسبوا أن ثمّة صوتًا داخليًا أو نداءً باطنيًا يصلهم بالله؛ على نحوٍ يشبه تمامًا تفكير غيرهم بأن ثمّة نورًا داخليًا يقيم لهم مثل هذه الصلة، أو تفكير غيرهم بأن من الممكن إقامة مثل هذه

الصلة عن طريق الكتب المقدسة، أو الشعائر، أو الرقصات، أو تمارين بدنية معينة. فما تعنيه المركزية الصوتية هو ذلك التفضيل الميتافيزيقى الكونى للكلام على الكتابة على أساس أن الكلام هو الحامل الموثوق لكلٍّ من المعنى والحقيقة؛ هذا التفضيل الذى يُفْتَرَض أنه يهيمن على كامل التراث المفاهيمىّ الغربى وأنه يتواجد حتى فى استخدامنا الكتابة الأبجدية. وديريدا يتّهم سوسور بالمركزية الصوتية، ويحاول أن يبيّن من نصّ سوسور ذاته أن كلاً من الكلام والكتابة يفترضان مسبقًا نوعًا معينًا من الكتابة، هى "الكتابة الأصلية". (وهذا الضرب من القلْب أو النقد يعرف باسم "التفكيك").

غير أن ديريدا يواجه مشكلتين هنا، إحداهما فلسفية والأخرى تاريخية. وتتمثّل المشكلة الفلسفية فى إسقاط التصور الظاهراتى للدالول على التصور الألسنى. فمن الصحيح أنّ "دالول" سوسور هو اجتماع صورة - صوتية ومفهوم - عن - الـ - عالم، إلا أنَّ سوسور، فى مبدئه الأساسى المتعلّق باعتباطية الدالول ينكر صراحةً أن يكون المعنى مُتأصلاً فى الصوت، أو فى أىّ إحساس يشكّله. وعلاوة على هذا، فإن الدالول بالنسبة لسوسور ينتمى إلى **اللسان**؛ أى أنه جزء من ذخيرة اجتماعية موجودة مسبقًا من حالات اجتماع الصورة الصوتية/المفهوم ولا يمثّل أىّ قَصْدٍ أو فكرة داخل ذاتٍ ما إلى أن يُسْتَخْدَم فى الكلام. وبالمقابل فإن هوسرل لم يكن لديه مفهوم عن **اللسان**، شأنه شأن الغالبية العظمى من الفلاسفة. ويبدو كأنه يفكّر بالكتابة والكلام على السواء بوصفهما عمليتين أو سيرورتين تجريان داخل ذاتٍ ما. وأخيرًا، فإن كلاً من الصورة-الصوتية والمفهوم تحددهما عند سوسور أنظمة عرفية أو اتفاقية محض من التقابلات مع الدواليل الأخرى. ومن الصعب أن نجد أىّ حيّز منطقى لإقحام **الحضور** فى هذه النظرية. والحقيقة أن سوسور قد أراد لدواليله أن تقوم بعمل يختلف عن دواليل هوسرل، كمساعدتنا فى أن نضع **قواعد** للّغة الفرنسية مثلاً، غير أنها جُنِّدَتْ بالقوة فى فلسفة الذات.

أما المشكلة التاريخية التى يواجهها ديريدا، والتى غالبًا ما يتجاهلها أتباعه تجاهلاً شديداً، فتتمثل فى أنه ليس هنالك أىّ دليل على وجود المركزية الصوتية بهذا المعنى القوى، لا الآن ولا فى الماضى. وما يبيّنه سجلّ التاريخ هو أن جميع الحضارات قد فضّلت الكتابة بما فيها الكتابة العادية، الدنيوية، اليومية، على الكلام من جميع النواحى، وذلك منذ مصر القديمة على الأقل، هذه الحضارة التى خلّفت لنا وثيقة صارخة عن المزايا الرائعة التى تُنْسَب للمكتوب. ويمكن أن نوضح ما تعنيه عبارة "من جميع النواحى" هنا بالقول إنّ الكتب قد اعتُبرت دائمًا أكثر موثوقية من الخطب، حتى إنّ الأمر بلغ حدّ امتلاكها قدرات سحرية معينة؛ وإنّ من يعرفون الكتابة قد تمتعوا بمزايا سياسية قياساً بمن لا يعرفون الكتابة، لدرجة نجاتهم من الموت مقابل كفّارة معينة فى حين كان أبناء جلدتهم يُشْنَقون. وبينما نجد ركامًا من الأدلة على عدم وجود المركزية الصوتية، فإننا لا نجد بالمقابل سوى عدد قليل من الأدلة على وجودها. فالصوت لم يكن قطّ مُفَضَّلاً على الكتابة ذلك التفضيل المنهجى؛ والأحرى، أنّ بعض المفكرين ذوى الأهمية قد اشتكوا من تفضيل الكتابة على الكلام. أما ديريدا فيلقى شبكته الكبيرة فى تاريخ الفكر كلّه ليلتقط أشياء صغيرة كتذمّر أفلاطون من أنك لا تستطيع أن تطرح أسئلة على كتاب. (ومع أنّ هذه الخلاصة ظالمة قليلاً إلا أنها أقل ظلمًا مما يقوله ديريدا).

وما يجعل الأمر أكثر إثارة هو أن مركزية العقل ومركزية القضيب موجودتان فعلاً. فإذا ما كانت مركزية العقل تعنى الرغبة فى الكلام المتّسق على العالم الواقعى والعمل تبعًا لافتراضات متّسقة بشأن هذا العالم، وهذه هى العقلانية، فمن الصحيح إذًا أن كل الفكر الغربى قد تطوّر فى ظلّ السيطرة النسبية لهذه المقولة الميتافيزيقية. والشىء الحسن هنا أن البديل هو اللاعقلانية. وإذا ما كنت معتقداً بأىّ طبعة من طبعات النظرية الفرويدية، فلا بدّ أن ترى فى مركزية القضيب شرطًا لأن يكون المرء اجتماعياً؛ والبديل الوحيد هو الفصام، ووحدهما دولوز وغوتارى يفضّلان هذا الأخير. أما مركزية الصوت فلا دليل عليها؛ ولذلك كان لا بدّ من تلفيق هذا الدليل، بسجالات

تفكيكية مع سوسور، ومع مقالة لليفى شتراوس تقول إن الكتابة وسيلة للسيطرة السياسية، ومع مقالة لروسو، فى **أصل اللغات**، لا تأخذ أى موقف حاسمٍ تماماً مع أىٍّ من الرأيين.

إنّ النصّ الحاسم الذى يطلق فيه ديريدا هذه السجالات هو كتاب لافت للنظر كثيراً، وقد عنونه بـ **علم الكتابة** (الغراماتولوجيا). وكما سبق لى القول، فإنه يبدو من العنوان أن هذا الكتاب هو ضرب من الهجاء للاقتراحات التى دعت إلى قيام علم السيميولوجيا، فكانت النتيجة كتاباً ضخماً بغية السخرية من جهود أولئك الذين حسبوا أنهم كانوا يعملون على علم فعلىّ للدواليل. غير أن معظم السجالات فى **علم الكتابة** تبدو سجالات جدية، حالما يتكيّف المرء مع المنظور الظاهراتى الذى يسلم ديريدا بأنه الفلسفة الوحيدة الممكنة.

والحقيقة أن المنهج المعروف باسم "التفكيك" يبدى قوة وفعالية خاصتين ضمن هذا الإطار. فالتناول الظاهراتى والوجودى للعالم هو فى الغالب تناول وصفى واستعارىّ كثيف ويستمد من ذلك كثيراً من قوته. أمّا ما يميز المنهج التفكيكى فهو التقاطه لمناحٍ تعمل فيها الافتراضات المسبقة الموجودة فى سجال ما على تقويض هذا السجال ذاته؛ أو تعمل فيها الإجراءات البلاغية، التى هى أساسية فى تقديم مذهب ما، على تقويض هذا المذهب. ومن الواضح أنّ هذا ليس سوى طبعة باهتة من شكل سجالى شائع يدعى المصادرة على المطلوب أو قياس الخُلْف[1] الذى يتم فيه دحض نظرية ما بأن نستخلص منها نتائج متناقضة. واعتقادى الشخصى هو أن التفكيك لا يكون فاعلاً وسارياً إلا حين يستلزم هذا النوع من القياس؛ وهو غالباً ما يستلزم ذلك، حين يكون السجال ظاهراتياً ومتيافيزيقياً. فإذا ما طُبِّقَ على العلم والهندسة المدنية بدا بعيداً كلّ البعد عن الإقناع، علما أن الكتب التى تعرض لهذين المجالين ممتلئة بالاستعارات

(١) قياس الخُلْف، reductio ad absurdum، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه. (م)

الميتة التى لا تتّسق مع النظرية الحالية، دون أن يكترث أحد لذلك. كما أنّ النظرية الذرية لم تُدْحض حين قام أحدهم بشطر الذرة، على الرغم من أنّ "الذرة" تعنى "ما لا يقبل الانقسام".

أمّا النصوص الثلاثة التى يتناولها **علم الكتابة** فهى من ثلاثة أنواع مختلفة. فنصّ روسو هو مقال فلسفى تأملىّ تمكن مقارنته بمقال هوسرل المذكور آنفًا. ويمكن القول إن روسو لا يعلم عن أصل اللغات إلا بمقدار ما يعلم هوسرل عن أصل الهندسة. وهذا الضرب من الفلسفة التأملية هو المجال الذى يبرع فيه التفكيك. ونصّ ليفى شتراوس هو مقال جدالى سياسى أكثر منه مقالاً فى الأنثروبولوجيا. أمّا نصّ سوسور فمسألة أخرى، على الرغم من كل شىء. فهو سلسلة من المحاضرات الجامعية تقدّم مدخلاً أوليًا إلى علم يُعْرَف عنه الكثير مسبقًا. كما يشتمل على قدر هائل من التفاصيل القائمة على الوقائع. أما فلسفته فتتألف من مجموعة من المقترحات المنهجية الرامية إلى إعادة تشكيل ذلك العلم وتطويره، وهى مقترحات كان قد تمّ اتِّباعها بنجاح كبير وقت كان ديريدا يضع كتابه. والحقيقة أننا هنا أمام تلك المكوِّنات أو العناصر الأساسية فى كابوس الميتافيزيقى الذى يتمثَّل بالخوف من أن تتناقض فلسفته مع مكتشفات علمٍ قائم يتناول واقعة عملية من الوقائع. ومع أن ديريدا يحرص على القول أنه لا يسائل حقّ العالِم، على المستوى التجريبى، فى أن يقول ما يحتاج إلى قوله إلا أننى أرى أن هذه المساءلة على وجه التحديد هى ما يفعله ديريدا فى النهاية.

ما كان يمكن لديريدا أن يفعله، بواسطة منهجه، هو أن ينظر فى المقولات الأساسية لعلم الألسنية المُقْتَرَح بغية تحديد الالتزامات الميتافيزيقية التى تنطوى عليها. فثمة مقولات كثيرة من هذا النوع يمكنه أن ينظر فيها. ومن ذلك، على سبيل المثال، تعريف الدالول بأنه اقتران اعتباطى لدال بمدلول. والتمييز الحاد بين اللغة، بوصفها جمعًا من الدواليل، وبين الكلام والكتابة بوصفهما استخدامًا لهذه الدواليل. والتمييز بين الدراسة التزامنية للّغة بوصفها نظامًا والدراسة التزمّنية

لتاريخها، وكذلك تلك القسمة ضمن الدراسة التزامنية ذاتها بين محور الربط التركيبي ومحور الربط القائم على التّداعي أو الاقتران. وكلّ من هذه المفاهيم له بعده الميتافيزيقي الأصيل الذي يمكن له أن يفي التحليل دَينه. غير أن ديريدا يلتقط بدلاً من كلّ هذه المفاهيم ذلك التمييز الذي لا يشكّل جزءًا من الجهاز المؤسِّس للألسنية كعلم، ألا وهو التمييز بين الكلام والكتابة، كونه مألوفًا لدى غير المختصِّين، أو لدى الفلاسفة، كما هو مألوف لدى الألسنيين.

أما السبب الذي دفع ديريدا إلى التفكير في أهمية هذا التمييز فربما كان يكمن في تلك الوظائف المشكِّلة للعالم التي أسبغها علم الظاهرات على كلّ من الكلام والكتابة، في ظلّ تعريفاتٍ شديدة التباين وجوهرانية من الناحية الفلسفية. وهي وظائف ليس لها أيّ أهمية فلسفية خاصة في الألسنية؛ فالألسنية بوصفها علمًا يقوم على أساس المقولات والتمييزات المذكورة أعلاه، ليس معنيًا بالوظائف الخالقة للعالم التي يُزْعَم أن الكلام والكتابة يتمتّعان بها، وليس معنيًا حتى بالتقارب النسبي بين الدواليل المُسْتَخْدَمة فيهما وبين مقاصد المتكلِّم/الكاتب المزعوم، فالألسنية التي تدرس **اللسان** ليست معنية بالمقاصد على الإطلاق، وإنما بالبنى القواعدية وغيرها التي يمتلكها الكلام وتمتلكها الكتابة. ولهذه الغاية فإنّ من الممكن للألسنيين أن يدرسوا إما الكلام، أو الكتابة، أو كليهما؛ فلا شيء في قوام مقولات هذا العلم يرفع الكلام فوق الكتابة على النحو الذي يُرْفَع به **اللسان** فوق **الكلام**. غير أنّ لدى الألسنيين الكثير مما يمكن لهم أن يقولوه عن العلاقة بين الاثنين؛ ومن ذلك أن اللغة المنطوقة هي موضوع الدراسة الرئيس في الألسنية، نظرًا لأن الكتابة ليست سوى شكل مُشْتَقّ وثانوي.

والأساس الذي ينهض عليه هذا القول هو أساس يقوم على الوقائع. فاللغات تُنْطَق منذ ما يقارب ربع المليون من السنين (هذا تخميني الخاص القائم على أدلة فيزيقية مستمدّة من تحليل جهاز التصويت، ليبرمان ١٩٧٥)؛ أما الكتابة فلم يمض عليها أكثر من بضعة آلاف من السنين. كما أن معظم اللغات لا تملك أنظمة للكتابة.

وحتى حين تمتلك مثل هذه الأنظمة، فإن البشر يتعلمون اللغة المنطوقة أولاً، ولا يتعلمون الكتابة مطلقًا فى بعض الأحيان. ولقد شرحت هذه المعلومات لطلابى فى السنة الأولى، شأنى شأن كلّ من يعلِّم الألسنية، أما سوسور فقد شرحها بإسهاب وإحكام شديدين؛ ليأتى ديريدا بعد ذلك ويستعرض كل كلمة قالها سوسور فى غفلة ومن غير احتراس مكتشفًا فيها دليلاً ثابتًا على المركزية الصوتية، أما سبب ذلك فهو أنّ ما بدا لديريدا أكيداً، إذا ما كان قد بدا له أىّ شىء أكيداً، هو أن سوسور ما كان ينبغى أن تثيره على هذا النحو مثل هذه الوقائع، كاهتمامه بالنبرة مثلاً. ولا شكّ أننا جميعًا نعرف أناسًا لا تثيرهم سوى الميتافيزيقا.

والحقّ أنك لو أعدت نصّ سوسور إلى سياقه الأصلى لاستطعت أن تجد سببًا أفضل لأن تُثار وتهتمّ. فسوسور يلقى سلسلة من المحاضرات على طلاب فقه اللغة (الفيلولوجيا). وفقهاء اللغة أناسٌ يدرسون النصوص القديمة بغية وصف تاريخ اللغات. ويشكِّل وصف التغيرات الصوتية جزءًا جوهريًا من عملهم. والقوانين التى تحكم التغيرات الصوتية تنطبق على اللغة المنطوقة. غير أن الأدلة التى يحسب فقيه اللغة حسابها توجد فى النصوص المكتوبة، ولذلك فهو يعيش فى ظلّ إغراء دائم لأن يطابق اللغة التى يدرسها مع الشكل المكتوب، الأمر الذى يسوقه إلى ارتكاب أخطاء فى عمله العلمى. وكثير من الأساتذة تثيرهم تلك الأشياء التى تدفع طلابهم إلى ارتكاب الأخطاء، فيتناولونها بإسهاب كبير فى محاضراتهم. وكما قلت من قبل، فإن المشتغلين فى العلوم الوقائعية تثيرهم الوقائع.

إنّ التحريف الذى يُجريه ديريدا هنا على مقاصد سوسور الأصلية هو تحريف شديد ومسرف، ولا يمكن تبريره باعتقادى، وهو يرقى إلى مصاف كذبة كبيرة؛ كذبة تُصَدَّق لأن أحداً لا يمكنه أن يتخَّيل السبب الذى دفع إلى إطلاقها. حقًا، ما الذى يدفع أحدًا ما إلى القول إن سوسور هو فيلسوف يُبدى تحاملاً ميتافيزيقيًا ضدّ الكتابة إنْ لم يكن الأمر على هذا النحو؟ والألسنيون الذين قرأوا سوسور لا يزالون يجدون

أنفسهم إلى اليوم وهم يفسرون حقيقة الأمر بلا طائل لنقّاد الأدب الشكوكيين، الذين لم يقرأوا سوسور ولا يُصدّقون أن فيلسوفًا مهمًا (مثل ديريدا) يمكن أن يطلق عنه مثل هذه الأكاذيب الكبيرة. غير أن ثمة أكاذيب سخيفة فعلاً بصدد سوسور كُتِبَت وتُكْتَب فى المناهج الدراسية الأدبية والفلسفية.

وتتمثّل النقلة الأخرى التى يقوم بها ديريدا فى تبيان الكيفية التى يدمِّر بها سوسور موقفه بتفضيله الكلام على الكتابة. وهو يفعل ذلك، تبعًا لديريدا، حين يشرح ما هى الفونيمات. فمن المفترض أن الفونيم هو الوحدة الألسنية الأساسية، وأن الحرف الأبجدى هو مجرد تمثيل له. إلا أن سوسور الذى يريد أن يقرّب الفونيم من الأفهام يشرحه عن طريق أحرف الأبجدية. أفلا يقوّض هذا أولوية الكلام؟ واعتقادى أن هذا السجال هو واحد من أسوأ سجالات ديريدا. فمن المفترض أن الفونيم هو وحدة أكثر أساسيةً، لا أكثر أُلفةً من الحرف، وإذا ما أردت أن توضح الأشياء وتشرحها، فإنك توضح الأشياء غير المألوفة عن طريق المألوفة، فتشرح الذرّات بواسطة كرات البلياردو، على سبيل المثال، ولا تفعل العكس. غير أن ذلك لا يحول بين كرات البلياردو وكونها مكوّنة من ذرّات. وما يجعل أحرف الأبجدية نموذجًا معقولاً للفونيم هو أنّ اختراع الأبجدية كان أشبه باكتشاف جزئى للبنية الفونيمية للغة. إلا أنّ اللغة تبقى ذات بنية فونيمية ولو لم يكتشف هذه الحقيقة أىّ إنسان، ولو لم يتمّ اختراع أىّ أبجدية فى أىّ يوم من الأيام. فوجود البنية الفونيمية هو شرط لاختراع الكتابة الأبجدية، أما وجود الكتابة الأبجدية فليس شرطًا لوجود البنية الفونيمية، مع أنه يساعد دون شك على وعى أن للغة مثل هذه البنية.

دعونا نفرّق بين التاريخ الاحتمالى للفونيم وشىء آخر مختلف هو مفهوم الفونيم. فاللغة البشرية تختلف عن أنظمة النداء الحيوانية الأخرى فى كونها تُنْطَق نطقًا مزدوجًا، على مستويين مورفيمى وفونيمى؛ وربما كان ذلك قد تطور خلال المرحلة النياندرتالية، منذ نصف مليون إلى خمسين ألف سنة مضت. أما أنظمة الكتابة القائمة على هذين الشكلين من النطق - الأنظمة

الإيديوغرافية[1] من جهة أولى، والأنظمة المقطعية والفونيمية من جهة أخرى - فقد تطورت فى مرحلة الحضارات القديمة، منذ ستة آلاف إلى ألفين من السنين. أما نظرية الفونيم - المفهوم المتطور للفونيم - فقد تطورت فى أعمال سوسور وغيره فى القرن العشرين، وإن كانت جذورها تمتد إلى آلاف السنين من الدراسة القواعدية، وقد تأثرت دون شك بوجود الأبجديات. ومن جهة أخرى، فإن الفونيم ، إذا ما كان موجوداً بأى حال من الأحوال - أى إذا ما كان للغة بنية فونيمية - فلا بد أن يكون وجوده هذا مستقلاً عن الدواليل الأبجدية التى تمثّله.

وحين يقدّم فيلسوف نبيه سجالاً رديئًا حقًّا، حرىٌّ بنا أن نتفحّص ما لديه من أسباب ممكنة تحمله على ارتكاب هذا الخطأ؛ ذلك أن هذه الأسباب قد تكشف الإشكاليات القائمة لدى إطار فلسفى كامل. فما الذى دفع ديريدا، وأتباعه من ذوى الرصانة والإتقان مثل رودولف غاشيه الذى سنعود إليه بعد قليل، إلى افتراض أن سوسور قد قوّض مكانة الفونيم العلمية بشرحه له عن طريق أحرف الأبجدية؟ أعتقد أن هذا الدافع ينبع من اعتبار الألسنية دراسةً ظاهراتية بالمعنى الهوسرلى. فلأن المعطيات الألسنية هى بالفعل كيانات حاضرة فى الوعى، فقد افتُرِضَ أن البنى الأساسية للألسنية لابدَ أن تكون بنى - متعالية، ربما؟ - لا يطالها البحث الظاهراتى. وكما أنّ البنى الأساسية للهندسة، عند هوسرل، لا تصبح بنى موضوعية إلا عبر وكالة الكتابة، كذلك البنى الأساسية لعلم الأصوات لا تصبح موضوعية إلا عبر وكالة نوعٍ من الكتابة، تجسّدها هنا الأبجدية.

غير أنَّ منهج الألسنى فى تحليل توزّع الفونيمات يختلف تمامًا عن التحليل الظاهراتى، كما يستند إلى افتراض ميتافيزيقى مختلف تمامًا مفاده أن البنى الأساسية للغة توجد على نحوٍ موضوعى، وبصورة مستقلة عن الوقائع الظاهراتية التى

---

(١) الإيدوغرافى، ideography، هى الكتابة التى تستعمل الإيدوغرام أو الإيديوغراف، وهذا الأخير هو صورة (أو رمز) تمثل شيئًا أو فكرة لا كلمة خاصة بهذا الشىء أو تلك الفكرة. (م)

تفـيـد فى شـرح هذه البنـى وإيضـاحـهـا. وكـان جـاكـوبسـون وهال قـد اسـتـهـلاّ كتابهما الصغير **أسس اللغة** (١٩٥٦) بمقدمة تتناول حفلة فى نيويورك حيث ينادى المضيف قائلاً: "سيد ديتر". وكان من الممكن أن يقول بيتر، شيتر، سيتر، كيتر، إلخ؛ فجميع هذه الكلمات يمكن إدراكها فى الحال بوصفها أسماء مميزة ضمن اللغة المنطوقة. وما يطرحه جاكوبسون وهال هنا من أنّ ثمة مجموعة من الفونيمات، /ب/، /ش/، /س/، /ك/... إلخ، هو فرضية يقْصَد منها أن تفسر هذه الواقعة المستقلة عن وجود أى نظام للكتابة يمكن له أن يمثِّل تلك الفونيمات. الافتراض الميتافيزيقى هنا هو أن اللغة المنطوقة يمكن أن يكون لها بنية أساسية موضوعية ليس بالضرورة أن يعيها الناطقون بها على الإطلاق، لكنها تفسّر ما يعونه، وما يمكن لهم أن يقولوه. وهذا افتراض ميتافيزيقى يشبه الافتراض الميتافيزيقى الذى يقف خلف الفيزياء شبهًا وثيقًا.

وتمثِّل نظرية جاكوبسون فى السمات المميزة - ومفادها أن التعارض بين/ب/ و/د/، مثلاً، هو أثر لسمة مميّزة فى التلفّظ، هى إغلاق جهاز التصويت فى أحد طرفيه بدلاً من إغلاقه فى المنتصف - تمثّل افتراضًا آخر يُقْصَد منه أن يفسّر سلوك الفونيمات. وكلٌّ من الفونيمات والسمات المميزة هى كيانات نفترض وجودها ونقصد منها أن تفسر سمة من سمات الوعى والنشاط البشريين هو القدرة على إدراك التعابير الألسنية وإنتاجها. فالفونيمات ليست متاحة للوعى إلا جزئيًا، والسمات ليست متاحة على نحو مباشر مطلقًا، مع أنها كيانات فيزيولوجية وسمعية. فإغلاق جهاز التصويت فى أحد طرفيه بدلاً من المنتصف يُحْدث ضروبًا أعمق من الرنين، الأمر الذى يمكننا من تفريق فونيماتٍ مثل/ب/ عن فونيمات مثل /د/ حين نسمعها. وهكذا نجد أنفسنا من جديد أمام الافتراض الميتافيزيقى الذى مفاده أن هذه الخصائص الفيزيولوجية والسمعية مستقلة عن الوعى، مع أنها تساعد فى تفسير بعض محتوياته.

صحيحٌ أن فقهاء اللغة يستخدمون نصوصًا مكتوبةً كأدلة، لكنهم يقيمون فرضيات بشأن التغيرات فى نظام اللغة الصوتى التى ربما تكون قد جرت خلال آلاف السنين. والافتراض الأساسى هو أن من الممكن للغة أن تكون قد وجدت خلال مراحل طويلة من الزمن، اكتسب خلالها كل جيل نظامًا صوتيًا من خلال سماعه الجيل السابق وهو يتكلم؛ وباكتسابه ذلك النظام الصوتى تمكّن من أن يتكلم على نحوٍ يمكن إدراكه وفهمه. والافتراض الميتافيزيقى، مرةً أخرى، هو إمكانية الوجود الموضوعى للّغات فى الماضى، على نحوٍ مستقل عن أبحاثنا فيها واستقصاءاتنا لها. أما الافتراضات التى يضعها فقهاء اللغة بشأن العلاقة الاشتقاقية التى تربط شكل اللغة المكتوب بشكلها المنطوق، وبشأن الإشكاليات المتعلقة باستخلاص استنتاجات معينة من النصوص الباقية للغات الماضى، فهى ليست افتراضات ميتافيزيقية وإنما تجريبية، قائمة على قدرٍ كافٍ من الأدلة التجريبية.

ويقترح ديريدا، أخيراً، ضربًا جديدًا من الكتابة، هو الكتابة الأصلية، التى تُسْتَمَدُّ منها كلٌّ من العناصر الصوتية والكتابية. وهو يعترف بأن هذه الكتابة الأصلية ليست جزءًا من الألسنية، فهى لا تملك أىّ وظيفة ضمن هذه الأخيرة. كما ينبغى ألاّ نفكر فيها وكأن لها موقعًا خاصًا بها. إنما هى بالأحرى، واحدٌ آخر من اللا–مفاهيم، شأنها شأن الـ **Différance**، والأثر، والمِفْصلَة، إلخ، مُصَمَّم لكى يصدّ ميتافيزيقانا ويدكّها؛ وهو على الرغم من اتصاله، بطريقة غامضة تمامًا، مع "مفهوم الكتابة المبتذل" فإنه سيلعب دورًا مركزيًا فى لا–علم الكتابة الذى لن يكون مكتوبًا.

إنه لمن العسير على الألسنى أن يعلّق على مثل هذا الكلام؛ فما يبدو هنا هو نوع من النسْخ الميتافيزيقى لواقعة أنّ **الكلام** (أى التكلم بلغة أو كتابتها) معتمد على **اللسان** (أى على بنية اللغة). ولكن ما الذى يدفعنا إلى وصف بنية لغةٍ ما – نظام الأفعال الألمانية الشاذة، مثلاً – بأنها كتابة، أو كتابة أصلية، أو أن نفترض أنها متصلة مع مفهوم الكتابة المبتذل أكثر مما هى متصلة مع مفهوم الكلام المبتذل؟ أَحْسَبُ أن من الممكن للمرء أن يتكئ ثانيةً وبصورة مبهمة على الاستعارة المستمدة من

ميدان الذكاء الاصطناعى، فيقول أن بنية اللغة لا بدّ أن تكون مكتوبةً على الدماغ بصورة من الصور.

واعتقادى أنه لا توجد سوى طريقة واحدة لإنقاذ فرضية الكتابة الأصلية وإضفاء شيء من المعنى عليها، حيث يمكن القول إنها تنتمى إلى تاريخٍ ظاهراتى خاص بالنظرية الألسنية فى القرن العشرين وليس إلى تاريخ ظاهراتى خاص باللغة. فيمكن عندئذ أن يأتى الزعم على النحو التالى: ما كان يمكن لنا أن نفهم مفهومًا كمفهوم الفونيم لو لم يكن لدينا مسبقًا فكرة نمطية أصلية عن الكتابة. والحقّ أنه زعم يصعب إخضاعه للاختبار، ذلك أن الألسنية الحديثة، شأن العلوم الأخرى، تطورت فى مجتمع سبق له أن عرف الكتابة منذ آلاف السنين. كما أن مثال جاكوبسون وهال آنف الذكر يشير إلى أنه زعم زائف، إذ يشير هذا المثال إلى طريقة فى تفسير نظرية الفونيم لا تفترض جمهوراً يعرف الكتابة.

من الواضح، على أىّ حال، أنّ فكرةً مترعةً بالبؤس مثل فكرة الكتابة الأصلية هذه – والتى لا تبلغ إلى أكثر من توقّع ضمنىّ بأنّ اللغة تملك وحدات بنيوية معينة يمكن تمثيلها بواسطة الدواليل – هى فكرة لا يمكن لها أن تنجز العمل البلاغى الذى يحتاج ديريدا من أجله إلى مفهومه عن **الكتابة**. كما أنّ كثيراً من الأدلة على وجود المركزية الصوتية – إنْ كانت هناك أدلة على المركزية الصوتية – لابدّ أن تنطبق على المعنى العادى للكتابة، وتحيل إلى مؤسسات اجتماعية يتحيّز فيها الناس، أو لا يتحيّزون، ضد هذا المعنى. وعلاوة على ذلك، فإن **الكتابة** بالمعنى الذى يحتاجه ديريدا – المعنى الوارد فى **الكتابة والاختلاف** – تغطى حقل الإبداع البشرى بأكمله. وهذا هو الدور ذاته الذى تلعبه فكرة **النصّ** فى أعمال ديريدا اللاحقة وأعمال النقّاد الذين ساروا على خطاه. ومن الواضح أن هذه الاستعارات الميتافيزيقية الواسعة تقاوم ذلك النوع من التحليل الذى سعيتُ وراءه إلى الآن.

وبعد هذا، فإنه لمن المدهش أن نجد بعض الكتّاب، مثل كريستوفرنوريس، يرون فى **علم الكتابة** واحداً من أعمال ديريدا "الصارمة". فأين هى الصرامة؟ لا بدّ أنها فى

عين الناظر. خذوا، مثلاً، كيف يتمّ تناول ما أوجزته للتوّ من قِبَل فيلسوف يرى أنه يكفى أن نتفحص التفكيك تفحّصًا سطحيًا حتى يتكشّف لنا ما يتّسم به من "إجراءات حسنة التنظيم، ونمط من السجال الذى يسير خطوة خطوة ويقوم على إدراك حاد للفروق بحسب مستوياتها، وعلى شمولٍ وانتظام واضحين" (رودلف غاشيه ١٩٨٥)، ليضيف بعد ذلك قائلاً:

إنّ من الممكن تفسير ما نجده من عدم اتساق على مستوى السجال الفلسفى من خلال التناقض القائم فى النصوص الفلسفية بين إعلان الفيلسوف الظاهرى عمّا يرغب فى أن يساجله والكيفية التى يساجل بها حقيقةً، شأن إعلان سوسور، أن الكتابة تنبغى إدانتها وإيلائه لها فى الوقت ذاته دورًا مسيطرًا، بل مكوّنًا، فى تحديد بنية الكلام. أو شأن أفلاطون حين يساجل مستخدمًا الكتابة ليقول إنّ الكتابة ينبغى شجبها.

(المصدر السابق)

بيد أنّ "التناقض" مُلَفَّق هنا تلفيقًا من قبل ديريدا، كما رأينا، ولا وجود له عند سوسور. فسوسور لم "يُدِن" الكتابة لأسباب ميتافيزيقية، كما أنه لم يولها دورًا مكوّنًا فى تحديد بنية الكلام. والتفسير الوحيد الذى يمكن لى أن أجده لهذا النوع من الأحكام هو، ببساطة، أنّ هؤلاء الفلاسفة لم يقرأوا النصوص التى يفككها ديريدا. لعلهم فى عجلة من أمرهم شديدة فى اندفاعهم صوب الأشياء الصغيرة المثيرة حيث تنبع اللا-مفاهيم، وحيث نجد ضروبًا من تناول العالم قُصِدَ منها ألا تبتعد إلا بمقدار شعرة عن الميتافيزيقا دون أن تقع فيها. والحقّ أن كلّ هذا ليس، بالنسبة لى، سوى تجسيد لذلك التعريف التقليدى للميتافيزيقا الذى يرى فيها أنباءً لا أساس لها. وهذا يعنى أن هذا كلّه فارغٌ تمامًا.

والحال أنّ شيئًا أهمّ من هذه الأفكار لم يُنْجَزْ لكى يقف إزاءها. فديريدا لم يقدّم سجالاً صارمًا، ولا غير صارم، يقوّض علميّة الألسنية، أو يبيّن أنها تقوم على الأسس

الميتافيزيقية ذاتها التى يقوم عليها علم الظاهرات. وإذا ما كانت البنيوية الرفيعة لم تواصل مسارها بعد ديريدا، فذلك ليس لأنه قدّم سجالاً قوّضها، بل لأن الناس لم يريدوا مواصلتها. وما أرادوه هو تلك الأبوريات[١] أو المتناقضات ما بعد البنيوية التى تقوّض ذاتها، وأن يصدّقوا أن ديريدا قد جاء بسجالات صارمة تبرر لهم ما فعلوه. وهكذا كان الدور الأسطورى الذى أُسْبِغَ على ديريدا هو دور من يقدّم سجالات صارمة تبرر ما هو فى الحقيقة تشكيلة من الصوفية النصّية. وفى هذه الأثناء، مضى الرجل نفسه إلى طور جديد راح فيه، شيئًا فشيئًا، يمثّل سجالاته ومواقفه تمثيلاً بدلاً من أن يُظهرها بارزةً إلى العيان. وأصبحنا هنا أمام الفيلسوف بوصفه كاتبًا حداثيًا، يحافظ على توازنه ليكتب فى الفضاء اللا-موجود بين العقلانية واللاعقلانية، ولقد قدّم لنا هذا الطور أعمالاً مثل Glas **والبطاقة البريدية**.

٥- تمثيل الفلسفة

لقد وجدت نفسى مرةً فى وضعٍ غريب رحت أدافع فيه عن ديريدا، على الرغم من ارتيابى، ضد اعتراضات فيلسوف تحليلىّ من زملائى. كان سجال زميلى هذا بسيطًا، مفاده أنَّ ديريدا فى كتابه **شركة الألفباء المحدودة** (b ١٩٧٧) ليس فيلسوفًا على الإطلاق، إذْ أنه لا يقدّم فى هذا النصّ أىّ سجالات مهما تكن. وكان ردّى أن السجالات موجودة فى هذا النصّ، ولو أن ديريدا لم يبسطها على نحوٍ صريحٍ وواضح، فهو يمثّلها أو يؤدّيها أداءً تمثيليًا. والنقاش الفلسفى فى **شركة الألفباء المحدودة** هو مع جون سيرل، عميد فلسفة الفعل الكلامى؛ وكان سيرل قد ساجل بأنّ هنالك قواعد لاستخدام اللغة استخدامًا جدّيًا وسويًا. وفى ردّه عليه، قام ديريدا بانتهاك تلك القواعد

---

(١) الأبوريا، اللغز أو الأحجية أو المعضلة، هى فى الفلسفة اليونانية مشكلة يصعب حلها بسبب التناقض فى الموضوع نفسه أو فى التصور الخاص به. وأبوريات زينون الأيلى مشهورة فى هذا الصدد. (م)

جميعًا على نحوٍ متعمد وبصورة مسهبة. وكانت النتيجة هى شَطْرُ عالم الفلسفة إلى معسكرين: أولئك الذين يقولون أن ديريدا بفعله هذا يكفّ عن استخدام اللغة استخدامًا جديًا وسويًا وبذلك يكفّ عن كونه فيلسوفًا، وأولئك الذين يقولون إنه يقوّض بهذا الفعل مفاهيم الجدّية والسواء، ويُظْهِر قصورها الفلسفى.

ويمكن القول إن ديريدا قد تمكّن تمامًا من أن يطرح أسئلته فى مصطلحات مجرّدة، مبقيًا على التمثيل فى مكانه المعتاد كجزء من المثال الفلسفى الناشز الغريب. ولقد اعتدتُ أن أنصح طلابى فى علم الدلالة بسلسلةٍ من المقالات الكلاسيكية التى كانت فاتحة هذه القضايا؛ كمقالة فريج "فى المعنى والمرجع" ومقالة راسل "فى التأشير" ومقالة ستراوسن "فى الإحالة"؛ وكذلك بكتاب سيرل الصغير فى نظرية **الفعل الكلامى**. وإذا ما جعلنا ديريدا يبرز كواحد من هذه المجموعة يعقبها مباشرة، فإن ذلك سيكون شبيهًا بعض الشىء برجل يأتى إلى ندوة أكاديمية وينشر بقصد الترميز قوائم الطاولة. أليست نكتة مليحة وتجربة تولّد شعورًا بالتحرر والانعتاق؟ ربما. ولكن ماذا لو راح يفعل ذلك ببطء شديد قاتل، وبحذلقة زائدة، وبمبرد الأظافر؟

ما الذى دفع ديريدا لأن يمثّل سجالاته تمثيلاً بدلاً من أن يَبْسطها بسطاً؟ لعله كان يريد لسجاله أن يقوّض أعرافًا خطابية معينة، فوجد أن من السخف عمليًا أن يقدّمه تبعًا لتلك الأعراف، مما يؤدى إلى تعزيز هذه الأخيرة. فمن المستحيل أن تقدّم سجالاً عقلانيًا ضد العقلانية دون أن تقع فى تناقض ذاتى عملى. ولذلك فإن أفضل ما تقوم به فى هذه الحالة هو أن ترتدى قلنسوة وتضع فيها جرسًا، وتقف بالمقلوب على يديك، وتضع على قدميك سمكتين كبيرتين دون أن تقعا. أو أن تفعل مثل ديريدا، حين قام بما هو أدقّ فى الحقيقة من السجال ضد العقلانية، فتسىء تهجئة اسم سيرل (Searl) على النحو سارل (SARL).

ومن المناسب هنا أن ننظر فى مراجعة ديريدا الباكرة (b ١٩٦٧) لكتاب فوكو عن الجنون، التى يشكّ فيها بإمكانية تقديم الجنون من وجهة نظر المجنون، والتى يبيّن

فيها أيضاً، عن طريق انتهاك عُرْفٍ معين وإيصال ما يريد إيصاله على الرغم من ذلك، أنّ عرفًا معينًا ليس شرطًا منطقيًا لازمًا للاتصال، مع أن المرء قد يرى أن وجود ذلك العرف هو شرط منطقى لازم لانتهاكه، وبذلك يكون الانتهاك هنا هو ما يقيم الاتصال. وربما كان يجدر بديريدا أن يعتبر هذه الأمر مثالاً على الطريقة التى نقع فيها جميعًا فى شراك المركزية العقلية أو المنطقية مهما طال الزمن.

وبالطبع، فإنّ من غير الممكن لى أن أتعاطف مع ديريدا هنا. فأنا أعتقد أن هنالك سجلاً جدّيًا وسويًا لاستخدام اللغة، وأن وجود هذا السجل هو من أجل بقاء الإنسان، فهو السجل الذى نستخدمه للشراء من البقالية أو التعامل مع حادث سير؛ ولا أرى ما الذى يوجب ألا يكون هذا الحال هو حال لغة الفلسفة. وأحسب، بالطبع، أن هنالك استخدامات للّغة لعوبة غير جدّية، وأن هذه الاستخدامات تظهر فى الأدب وإنْ كانت لا تقتصر عليه. كما أحسب أيضًا أن الأدب مكانٌ نتوقّع أن نجد فيه مسائل فلسفية، بل وأخلاقية، واجتماعية، ودينية، وفكرية عامة، مؤدّاة أداءً من خلال اللعب. ولذلك ليس من المدهش ما تبديه أعمال ديريدا من انجراف صوب الأدب لدرجة أنه خلق مدرسة من نقّاد الأدب الذين يرغبون أيضًا فى إزالة الحدود الفاصلة.

ما الذى يدفع المرء لأن يعترض على هذا. إننا ننتقل هنا إلى أمورٍ تتعلق بالذوق لا بالتعقّل؛ ولذلك فإننى سأميل إلى صوتٍ شخصى أكثر من ذى قبل، فأنا لا أعترض على هذا من حيث المبدأ. وخلط الفلسفة والأدب ليس جديداً. فأفلاطون فيلسوف وأديب. ولقد وقعتُ فى حبّ جيمس جويس وبرتراند رسل فى سنة واحدة، وكنت آنذاك فى السادسة عشرة من عمرى، ولا أزال أحب أن أُدَرّسهما كليهما مرتين فى العام بعد كل تلك السنوات العديدة. ما الخطأ إذًا فى معالجة طازجة لمفارقات الاحتواء فى مجموعة، والمرجعية الذاتية، واستخدام اللغة والتنويه اللغوى، باستخدام كل ما يمكن للحداثة الأدبية أن تبتكره من تقنيات فى تمثيل جميع الإشكاليات التى ناقشتها فلسفة اللغة؟ أعتقد أن الخطأ الوحيد هو ذلك الإملال الشديد الذى تولّده كتب طويلة بطول

يوليسيس[1]؛ وصعبة المتابعة مثل **مبادئ الرياضيات**[2]، مع أن محتواها ليس مهمًا أو جوهريًا أكثر من مقالة "فى التأشير" التى سبق ذكرها.

المشكلة، باختصار هى أن الأداء التمثيلى عند ديريدا يستغرق وقتًا طويلاً، وأنه بالغ الغموض، ولا يقول سوى القليل قياسًا بالوقت الذى يستغرقه. وأىّ تحليل لدى فريج، أو راسل، أو ستراوسن، أو سيرل، يقول أكثر من ذلك، فى وقت أقل، وبوضوح كوضوح البلور. غير أن هذه الأشياء ليست ضرورية بالنسبة للشكل الأدبى من أشكال التعبير. وقلّة من الفلاسفة هم الذين أمكنهم أن يكونوا أكثر إيجازًا أو أشدّ إحكامًا من نيتشه.

ولكننا لم نقترب بعد من الأمر الأساسى، على الرغم من كل هذا. والسؤال الآن هو ما الذى يدفع الناس لقراءة ديريدا إن كان كما أقول؟ إنّ الناس يقرؤون فيلسوفًا إن كان يُحْسِن توريطهم فى سؤاله المحورى، مهما تكن الطريقة التى يختار أن يستخدمها. وإذًا، ما السؤال المحورى لدى ديريدا؟ حين قرأته أول مرة وجدت نفسى أعلّق عليه بما يلى: "تلعب ميتافيزيقا الحضور فى أعمال ديريدا ذلك الدور الذى تلعبه الخطيئة لدى كاهن من القرن السابع عشر. فعلى الرغم من أنها تُكْتَشَف طول الوقت، وتُعْلَن التوبة عنها، وتُنْبَذ، إلا أنها تعاود الظهور على الدوام بأشكالٍ لم تُرَ ولو فى الحلم" (جاكسون ١٩٨٢). ولقد أخطأت حين شبّهت ميتافيزيقا الحضور بالخطيئة. فقد افترضت فى حينها أن ديريدا معادٍ لـ **حضور**. أما البنية اللاهوتية فقد التقطتها على نحوٍ سديد. فالمرء يعرف ما هو سؤال ديريدا حين يسأل نفسه: حضورُ مَنْ هو المُفْتَقَد؟ من الذى خلّف ذلك الأثر؟ من الذى أحدث الـ **Différance**؟ من الذى قام بالكتابة؟ أو ربما كان ينبغى أن نضع "ما الذى " وليس "من الذى"؛ فأنا لا أجد أى دليل على أن ديريدا معنىّ بإله شخصانى. وما أراه هو لاهوت سلبى على وجه التحديد.

(١) رواية جيمس جويس.(م)

(٢) كتاب راسل.(م).

٦- شتات النظرية

كانت الستينيات بداية تصدير البنيوية بمقادير محسوبة إلى قارّة نقدية مختلفة من نواحٍ كثيرة هى قارة أنجلو - أميركا. ولقد شُحنَت البنيوية وما بعد البنيوية فى العربات ذاتها، وظلتا مذّاك على اختلاطهما معًا ذلك الاختلاط الذى تتعذّر تنقيته.

وترجمة هذه الاستعارة هى أنَّ أعمال الشخصيات الخمس الكبرى جميعها، وأعمال شخصيات لاحقة مثل كريستيفا، قد تمّت مناقشتها فى الندوات الأكاديمية ذاتها، وأنَّ أفكار الخمسينيات، والستينيات، والسبعينيات، قد اجتمعت معًا بحريّة، وعلى نحوٍ مختلط ومشوّش فى الغالب. وفى بريطانيا، دخل هَرِيسُ النظرية هذا فى صراع مع الأرثوذكسيات المحافظة الإليوتية والليفيسية، وكانت نكهته سياسية لاذعة؛ وإلى اليوم لا يزال يُعْتَبَر انتصارًا عظيمًا للسياسة اليسارية إن أنت نجحت فى تغيير منهاج الدراسة الجامعى - أو إن أَقَلْتَ المُعْتَمَد المُكَرَّس[1] من الخدمة، كما يقولون- وهذه هى الانتصارات الوحيدة التى حققها اليسار خلال فترة طويلة. أما فى أميركا، فقد دخلت النظرية الجديدة فى صراعٍ وتوالفٍ مع مواقف **النقد الجديد**، وانطباعى أنها كانت أبعد قليلاً عن السياسة.

---

(١) المُعْتَمَد المُكَرَّس، canon، هو فى الأصل مجموعة من الكتابات التى تتكرس وتترسخ باعتبارها أصلية وموثوقة، حيث يشير هذا المصطلح فى العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدس والتى تعتبر أصلية وموثوقة، بعكس الـ apocrypha، أى الكتابات المشكوك فى صحتها أو فى صحة نسبتها إلى من تعزى إليهم من المؤلفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضًا على أعمال مؤلِّف تقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشكسبيرى. ويستخدم هذا المصطلح اليوم فى النظرية الأدبية مقرونًا بصفة الأدبىliterary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التى توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرةً إياها من ضمن مفهومها عن الأدب ومن ضمن التقليد الأدبى القومى "العظيم" الذى يهمها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التى تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها. (م)

تُعَدّ الندوة التى عُقِدت فى جامعة جونز هوبكنز فى تشرين الأول ١٩٦٦ واحدة من أهمّ الندوات فى هذا الصدد، وسوف نأتى إلى ذكرها باختصار فى الفصل الأخير. وقد عُقِدَت هذا الندوة تحت عنوان كبير هو **لغات النقد وعلوم الإنسان: المناظرة** البنيوية (ماكزى ودوناتو ١٩٧٠). جاءت باريس عن بكرة أبيها إلى بالتيمور من أجل هذه الندوة: لوسيان غولدمان، رولان بارت، جان هيبوليت، جاك لاكان، جاك ديريدا، وغيرهم، كانوا على المنصة ذاتها. ومن الصعب أن يقال إننا نبالغ فى تقدير أهمية هذه الندوة مهما فعلنا؛ فهى الندوة التى التقى فيها دى مان بديريدا. وعلاوةً على كل هذا، فقد أطلقت هذه الندوة برنامجًا لسنتين من حلقات البحث والحلقات الدراسية. ويمكن أن نصف هذا البرنامج، بتعابير اقتصادية، بأنه كان برنامج التصدير المموَّل جيداً، والواسع، مما انطوت عليه استعارتى الأولى. غير أن بالتيمور لم تكن الميناء الأميركى الوحيد الذى نشط فى العقود التى تلت.

ولقد تنوّع الاسم الذى أُطْلِقَ على هذه الكومة المختلطة من الأفكار تنوعًا شديداً. فقد دُعِيَتْ فى البدء بالفكر "البنيوى". لكن مصطلح "ما بعد البنيوية" لم يلبث أن انبثق إلى جانب أسماء أخرى حين اتضح عدم ملاءمة اسم "البنيوية" لأعمال تأثّرت بديريدا، على سبيل المثال. بيد أن أحداً لم يقدّم تحديداً دقيقًا واضحًا لهذين الموقفين أو يعذّب نفسه بذلك. وكما يقول ماكزى ودوناتو، فإنّ

> **المنظّمين، بتركيزهم الانتباه على الظاهرة البنيوية، لم يكونوا يرمون إلى التوصّل إلى بيان أو حتى إلى تعريف ثابت وغير ملتبس للبنيوية ذاتها. وبدا لكثيرٍ من المراقبين أنّ ثمة مسبقًا عدداً كبيرًا من البيانات، أمّا التعريف الوافى لمثل هذه النشاطات، أو الأحداث الثقافية، متعددة الأشكال، فلم يتحقق عمومًا إلا بعد أن مات النجوم بسلام. وكان من الواضح أنّ ثمة خطر أن يتحول منهج أو عائلة من المناهج إلى مذهب.** (ماكزى ودوناتو ١٩٧٠، ص ix).

لا شكّ أنّ في هذا القول بعض الحقيقة؛ وأنا أدرك أن اهتمامي بإيضاح ماهية البنيوية وما بعد البنيوية مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأملي بأن يُعْرَف أن كليهما ميتتان. بيد أنّ الخطر المُسْتَشْرَف هنا لم يكن الخطر الوحيد. فقد كان هنالك خطر أكبر يتمثّل في ألا يتضح قطّ ما كانت عليه هاتان النظريتان، والمزاعم التي أطلقتاها، وما إذا كانت متسقةً مع بعضها بعضًا، وما إذا كانت صحيحة. وإنه لما يدعو إلى الأسف أنّ أحدًا لم يلحظ أن البنيوية الأصلية، بمعنى البرنامج النظري - الأدبي الخصب الذي ازدهر منذ ١٩٢٨، قد ماتت فعلاً. وأنّ ما كان مطلوبًا هو أن تزدهر إلى أبعد مدى تلك التشكيلة من ما بعد البنيويات.

أما الأسماء التي أُطْلِقَتْ مؤخرًا على هذه المجموعة من الأفكار فقد اشتملت على اسم "النظرية الأدبية" (الأمر الذي يعني أنّ أقسام الأدب هي التي أبدت أشدّ الحماس تجاه محللين نفسانيين مثل لاكان وفلاسفة مثل ديريدا)؛ كما اشتملت على اسم "النظرية النصّية"؛ بل وعلى اسم "النظرية" وحسب، بنوع من الغطرسة المثيرة. ويذكّرني هذا الاسم الأخير بشخصية ظهرت في برنامج تلفزيوني هجائي ساخر حيث أُطْلِقَ على هذه الشخصية اسم "خبير" وحسب. و"خبير" هذا لم يكن خبيرًا بشيء محدد، بل خبيرًا متعدد الاستعمالات. ولا شكّ أن أقسام الأدب قد كانت ممتلئة على الدوام بهذا النوع من الخبراء؛ ولم يكن الأمر نابعًا هنا من غطرسة شخصية؛ إنّما هي منصّة ضرورية لإطلاق أنماط معينة من النقد الثقافي العام؛ ذلك النقد الذي يمثّل ضرورة ثقافية بحدّ ذاته. ولقد رأينا من قبل أن الاسم الذي يناسب شيئًا تبلغ عموميته حدًا يكفي لأن ندعوه بـ "النظرية" وحسب، هو الميتافيزيقا (دوناتو ١٩٨٩). و"النظرية" هي الميتافيزيقا السائدة الخاصة بالنقد الثقافي والأدبي.

وما تتسّم به "النظرية" ليس مبادئ أو مُحَصَّلاتٍ كلية يُعْتَقَد بها على نحوٍ شامل، وإنما هوية مميزة تنبع من التراث الذي أتت منه. فأصحاب "النظرية" أخذوا عناصرهم من الأسياد الكبار، ثم قاموا بتوليفاتهم. فقد أخذ أحدهم أفكارًا من الخمسة الكبار؛ وانتقد في ضوئها مفكرين من الأطوار السابقة وأعاد تأويلهم (أو أعاد كتابتهم

صراحةً)؛ وشكّل توليفات جديدة من سوسور (بوصفه فيلسوفًا) وماركس وفرويد ومن تقليد فلسفى يجرى (كما يمكن للمرء أن يتوقّع) عبر هوسرل وهيدغر، لكنه يضمّ أيضًا فيلسوفًا كبيراً آخر مختلفًا تمامًا، ألا وهو نيتشه. وإننا لنجد كثيراً من أطروحات الدكتوراه التى تسير على هذا الغرار.

وبعض التوليفات سياسية أساسًا. ومن بين هذه توليفة ر. كوارد وج. إليس، **اللغة والمادية** (١٩٧٧) التى كان لها نفوذها فى إنجلترا (على الرغم من أنها غامضة غموض نبوءات دلفى). ولقد تبنّت كاترين بيلسى هذه التوليفة فى كتابها **الممارسة النقدية** (١٩٨٠)، فضلاً عن حضور أفكارها فى عدد من كتبها ومقالاتها الأخرى. ويأخذ كوارد وإليس بنيويتهما من سوسور - فى طبعته المعاد تأويلها على نحوٍ جذرى - ويجمعانها مع سيميولوجيا مُسْتَمَدَّة من بارت، وماركسية مستمدَّة من ألتوسر، وعلم نفس مستمدّ من لاكان، منظوراً إليه هنا بعيون ألتوسر. وقد اقتضى ذلك عدداً من عمليات الحذف النظرى سوف أناقشها فى الفصل السابع. والحقّ أن مثل هذه المواقف لا تزال فاعلة مؤثرة، على الرغم من أنّ أهمية فوكو تفوق كثيراً أهمية ألتوسر هذه الأيام. أما لاكان فلا يزال مهمًا لدى النسويين الذين يروق لهم أن يخوضوا التحدى المتمثّل بتحويله إلى مفكّر لا - جنسىّ.

بيد أن هذه ليست التوليفة الوحيدة، ولعلها ليست التوليفة النمطية. فالولايات المتحدة فى هذه الأيام أكثر أهمية بكثير من بريطانيا وفرنسا معًا من حيث الإنتاج العالمى للنظرية؛ فهذا واحد من الميادين التى يقلّ فيها احتمال لحاق اليابان بالولايات المتحدة. وثمة قلّة من المنظّرين الأميركيين الماركسيين، مثل جيمسون، غير أن من العسير أن نوجز ما يمثلونه أو نختصره؛ بل إن من العسير أن نختزل حتى تلك المافيا الموجودة فى جامعة ييل إلى نموذجٍ تفكيكى واحد. لكن ما ألحظه بصورة أساسية هو ذلك النفوذ الذى يتمتّع به جاك ديريدا لدى كتابةٍ صوفيةٍ شديدة الغموض، ولدى محاولةٍ لم يُنْشَر يومًا ما يضاهيها فى قدرتها على إقناع العالم الأكاديمى المتعاطف بأن قراءة نصّ هى أمر صعب إلى درجة الاستحالة.

٧- ميتافيزيقا النصّ

ليس فى نيتى، فى هذا المقطع الأخير من فصل طويل، أن أهاجم الممارسة النقدية الحديثة فى قارّتين. بل سأقتصر على انتقاد واحد لمدرسة واحدة من مدارس النظرية هى مدرسة التفكيك الأدبى الأميركية. هذه المدرسة ذات الصورة العامة المتناقضة لكونها(١) فلسفية على نحو صارم، بل مرعب، فى أساسها، ولكنها (٢) تمارس تأويلات شديدة الغرابة وتتلاعب بالألفاظ تلاعباً عشوائياً. بيد أن الصورة الخاصة لهذه المدرسة هى غير ذلك، حيث يرى فيها ممارسوها أشدّ الصيغ الممكنة صرامةً فى التحليل البلاغى، وأشدّها احتراساً ويقظة حيال الإغراءات الميتافيزيقية (هارتمان ١٩٨٩، هيليز ميللر ١٩٨٩). وسوف أحاول هنا أن أبيِّن أنها لا تملك شيئاً من كلّ ذلك. وأنها ليست ضرباً من التطوير الرصين لفلسفة ديريدا، بل تأويل غريب وتلاعب عشوائى بالألفاظ، وضربٌ من ميتافيزيقا النصّ مثالية فى وحيها الأساسى.

يمكن أن نوجز صورة التفكيك العامة كما يلى: يبدأ هذا التفكيك بطرحٍ سلبى مفاده أن لا وجود فى النصّ لأى معنى موحّد محدد بحيث يمكن لعملية تحليلية كتلك التى كان يقوم بها **النقّاد الجدد** أن تكشفه. فما يوجد فى النصّ هو عملية لا نهاية لها من انتشار المعنى وتشتته، وإطاحة متواصلة بالمعنى المألوف. ولكى نقبض على هذا النص (أو نحرره)، فإننا نتعامل معه بوصفه ما قبل نصّ مهيأً لمزيد من الكتابة التى يمكن أن تُستخدم فيها عدّة الحداثة كلّها، خاصة ذلك التلاعب الجويسى[١] بالألفاظ، من أجل أداء معنى الناقد أداءً تمثيلياً. ومن الواضح أن هذه المدرسة هى، فى مقاربتها النقد، مدرسة انطباعية على نحو منفلت شأن مدرسة وولتر باتر، على الرغم من اختلاف النبرة.

---

(١) نسبةً إلى جيمس جويس.(م)

ولا يبدو أنّ فى أعمال ديريدا الباكرة تلك السجالات الفلسفية التى توفّر أساساً لمواقف مثل هذه المدرسة (انظر هاريسون ١٩٨٣). وهذا ما دعا بعض الفلاسفة إلى القول إن هذه المدرسة برمتها قد قامت على سوء فهم هائل، وأنّ المواقف الفلسفية فى كتاب ديريدا **تشتيت**، على سبيل المثال، قد تمّ تعميمها على نحوٍ غريب ومُسْرِف. غير أن هذا يبدو غريباً بالنظر إلى الروابط الشخصية الوثيقة التى تربط ديريدا مع بعض النقّاد البارزين فى هذه المدرسة، وبالنظر إلى الطريقة التى يتمّ فيها وضع أعماله إلى جانب أعمال أتباعه فى مجموعات مختارة، ككتاب هارتمان **التفكيك والنقد** (a ١٩٧٩)، تبدو متوافقةً متلائمة. فإذا كان هو نفسه يسىء فهم ثمار نظرياته، فمن الذى سيردّه إلى جادة الصواب؟

ولعل أهمّ ما يُقال عن نقّاد هذه المدرسة هو أنهم كانوا على خير ما يرام قبل أن يتحولوا إلى التفكيك. فما كانوا يتميّزون به آنذاك هو القراءة الدقيقة؛ تلك المهارة التى لم يضف إليها التفكيك كمنهج أىّ شىء على الإطلاق، وعلى العكس فقد وجد التفكيك لديهم ذاك القبول الشديد لأنه منهج فى القراءة الدقيقة التى تميز بها الأميركيون فى الأصل (دى مان ١٩٨٦، مقابلة مع رُوسو). وربما كان من الواجب أن يطلق على هذه المدرسة فى أميركا اسم "ما بعد النقد الجديد"؛ فهى تختلف عن **النقد الجديد** فى إيديولوجيتها المسيطرة، وفى قبولها مناهج معينة كان يمكن لـ **النقد الجديد** أن يرفضها. أما مقاربة ديريدا فقد أسهمت فى هذه المدرسة بطريقتين على الأقل مختلفتين، وهما طريقتان تتضحان فى أعمال بول دى مان وجيوفرى هارتمان على أفضل وجه.

فما أخذه دى مان عن ديريدا هو المنهج التفكيكى. وكان ديريدا قد استخدم هذا المنهج ليبيّن كيف تعمل البلاغة الموجودة فى سجال فلسفى على تقويض هذا السجال ذاته. أما دى مان فقد فعل الشىء ذاته فى الأدب؛ فراح يرى أن الأدب والنقد على السواء يتحددان عمليًا من خلال صفة التقويض الذاتى التى يتسمان بها. وربما كان تواصل مثل هذا الرأى مع **النقد الجديد** واضحًا بأجلى صورة فى الفصل الافتتاحى

من عمل دى مان **مجازات القراءة** (a ١٩٧٩)، هذا العمل الذى انطلق كدراسة تاريخية لنيتشه وروسو، وانتهى بوصفه نظرية فى القراءة. ويبدأ دى مان باعتراف مفاده أنّ "روح العصر لا تهبّ من جهة الشكلانية والنقد الضمنى الداخلى"؛ وأنّ الناس يريدون الانتقال إلى الجوانب الخارجية، والمرجعية، والعامة من النصوص، ومع ذلك فإنّ "النقد الأميركى لم يحدث فيه، من وجهة نظر تقنية، إلا أقلّ القليل منذ الأعمال المبتكرة التى جاء بها **النقد الجديد**".

ومن حسن الحظ أن سلاح الفرسان الفرنسى كان فى المتناول. ففى السيميولوجيا الأدبية كان ثمة **شكلانية جديدة** قدّمت للبحث أكثر مما كان مُنْتَظَرًا بكثير. كما خلقت نوعًا من التوتر الفلسفى، كالذى بين القواعد والبلاغة على سبيل المثال، من النوع الذى لا يمكن الفصل فيه. وهكذا صار بمقدورنا أن نؤجّل النقلة إلى العالم خارج النص إلى أمد غير محدود والسعادة تغمر قلوبنا. (فى ١٩٨٩ كان هارتمان وهيليز ميللر لا يزالان يخوضان هذه المعركة). وإننى لأجد نفسى معجبًا جداً بالعناية التى يبذلها دى مان فى تحليله، ومُقَدِّرًا للطريقة التى يرفض بها، مثل بعض البنيويين، أن يطوى المستوى البلاغى على المستوى القواعدى من مستويات التحليل. إلا أننى أقلّ سعادة بالبلاغة التى يستخدمها (انظر الفصل الثانى حول بعض الشكوك بشأن استخدام الاستعارة والكناية الجاكوبسونيتين). أما حين أجد أن نظريات روسو الاجتماعية قد تحولت إلى أسئلة فى القراءة وأنّ "المصير السياسى للإنسان مبنىّ على غرار نموذج ألسُنى ومُشْتَقّ منه"، فإننى أجد صعوبة فى تصديق ذلك.

لقد كان دى مان ذلك الناقد المتميّز الذى تمكّن من قول أشياء مهمة عن نيتشه وروسو. وليس من الخطأ بمعنىً ما أن نؤول كل عمل أدبى بوصفه مجازًا لعملية قراءته. والحقّ أننى أساجل فى الفصل الأخير من هذا الكتاب بأن كلّ تأويل نقدى يعمل من خلال تناول العمل الأدبى كمجاز لاهتمامات الناقد الأساسية. وهذا ما يعنيه التأويل. غير أن ناقدًا تتركّز اهتماماته الأساسية على مشاكل القراءة من المحتمل كثيرًا أن

يصنّم القراءة ومشاكلها. وإنّ الجملة الأخيرة من فصل دى مان الأول، بجلالها ونبرتها الدينية، وكذلك بتناقضاتها الميتافيزيقية التى لا حلّ لها، لَتُدَشِّنُ ما وُصِفَ بحقّ بأنّه المرحلة الصوفية النصّية فى **النظرية الأميركية**:

> **إن الأدب فضلاً عن النقد – إذِ الفارق بينهما فارق وهمى - قد عوقب (أو أُثيب) بأن يكون أبدًا تلك اللغة الأشد صرامة، والأبعد عن الثقة إذًا، بين اللغات التى يسمّى بها الإنسان نفسه ويغيّرها.**

ربما كان من الممكن إخضاع هذه الجملة لنوعٍ من إعادة السبك عقلانية تحلّ تناقضاتها، غير أنّ ذلك لا بدّ أن يفقدها الأساسىّ فيها. فدى مان يزعم أن للغة الأدب أو النقد، بتناقضاتها ومفارقاتها الساخرة وتفكيكها لذاتها، مكانة أعلى من مكانة لغة الفلسفة أو العلم. والحقّ أن هذا هو المعنى الدقيق الذى يمكّننا من النظر إلى دى مان كمدشّن لأعمال مدرسة نقدية **لا عقلانية**.

بيد أن دى مان لا يبدى ولو طرفًا من تلك البلاغة الاستعراضية التى يبديها هارتمان (١٩٨١). ومن الأمثلة على ذلك تعليقه على كتاب ديريدا Glas بأسلوب هذا الكتاب وروحيته. فما يفعله هارتمان فى كتابه **إنقاذ النص: الأدب، ديريدا، الفلسفة** (١٩٨١) هو أنه ينسخ نسخًا تلك الصفات الخارجية التى يتّصف بها عمل ديريدا المشار إليه، كالتلاعب المتواصل بالألفاظ، والتعليق على Glas بأسلوب قريب بقدر المستطاع من أسلوبه:

> **الديريدادائية؟ السمكة الشهيرة، مُعلّقةً فى صفحة أو صورة، لابدّ أنها نُصُب أو انتصاب، (u) (e) J مُصَنَّرًا بالتأمل ، مشنوقًا بالطاقات الطباعية التى تغمر سطح مرآة هذه الصفحة المزدوجة والواقفة.** (هارتمان ١٩٨١، ص. ٢٣ وهذا فى الحقيقة تعليق على لوحة رسمها آدامى تشتمل على جزء من توقيع ديريدا).

لقد أشرتُ إلى أنّ مدرسة النظرية هذه هى مدرسة لا عقلانية، ومن الأفضل أن أوضح ما أعنيه بذلك، فهو ليس مجرد تعبير فجّ تُقْصَد منه الشتيمة. وما أراه هو أن النظرية العقلانية، فى الأدب أو فى أى شىء سواه، هى نظرية تطلق مجموعة من المزاعم أو الدعاوى المتّسقة عن العالم، وتدعمها بسجالات فاعلة ذات سريان، قائمة على أدلة كافية. وبالمقابل، فإن النظرية اللاعقلانية هى نظرية تطلق مزاعم بعيدة عن الاتّساق، أو تدعمها بسجالات غير فعالة أو سارية، أو لا تكون قائمة على الأدلة. أما الفلسفة اللاعقلانية فهى الفلسفة التى تحبّذ النظريات اللاعقلانية وتعادى النظريات العقلانية. وديريدا نفسه هو فيلسوف يخطو بكثير من الحذر والاحتراس فوق ذلك الخط الذى يفصل العقلانية عن اللاعقلانية. ويمكن أن نؤول عمله بوصفه مجموعة من السجالات القائمة على المصادرة على المطلوب موجّهة إلى مزاعم فلسفية معينة؛ كما يمكن فى بعض الأحيان أن نؤوله بوصفه ضرباً من الأداء التمثيلى المجازى الدرامى لمشاكل نصّية تقوّض تلك المزاعم. غير أن من الممكن أيضًا أن ننظر إلى ديريدا على أنه يشنّ هجومًا على جميع الأفكار الميتافيزيقية التى تتعرّف بها العقلانية؛ كفكرة إطلاق مزاعم أو دعاوى عن العالم؛ وفكرة الاتساق، وفكرة السريان والفعالية، وفكرة الأعراف السوية، وفكرة الأدلة.

واعتقادى أن هذين التصورين صحيحان كلاهما حيال ديريدا، الأمر الذى يفسّر التباين الشديد فى فهمه لدى فلاسفة جديّين. ولعله كان مفيداً لو أنّ هنالك اسمين مختلفين لهذين الديريدين، كديريدا وديريدادا، على طريقة هارتمان. فديريدادا هو النموذج لدى كلا طرفى المدرسة التفكيكية الأميركية. فمع أن دى مان هو الناقد الأشد صرامة فى تلك المدرسة، حيث يقوم بتحليلات نصيّة مفصلّة تتطلب عناية بالغة شأن تحليلات ديريدا، إلا أن موقفه العام هو موقف لاعقلانى يرى أن الأدب هو اللغة الأشد صرامةً فى وصف الإنسان لأنها اللغة الأبعد عن الثقة. أما هارتمان، من جهة أخرى، فلا تصدر عنه تلك التناقضات الميتافيزيقية الكبرى، وإنما يأتى بتلاعب باروكى بالألفاظ. وكلاهما لا يهدفان إلى الاتساق، أو إلى سجالات فعّالة سارية،... إلخ.

وثمّة نقّاد آخرون يسلكون طرقًا غير ديريدية إلى اللاعقلانية. فهارولد بلوم (١٩٧٩) الذى يرى إلى كامل التراث الشعرى كسلسلة من حالات قتل الأب الشعرى الفرويدية، يجد أنّ التفكيك هو المدرسة الوحيدة المتطرفة بما يكفى لأن تكون جديرة بالسجال معها. فهو لا يريد أن يتكلّم إلى أناس معتدلين؛ وحين يطالبه بعض نقّاده بأن يوضح موقفه، فإنه يرد كيدهم إلى نحرهم، ذلك أنّ "الوضوح" كلمة مجازية تدلّ على اختزالية فلسفية، أو على عقلية حرفية موحشة تتناقض مع أى اهتمام عميق بالشعر أو بالنقد. (على هذا الأساس فإننى أتّخذ موقفى إلى جانب أولئك النقاد الاختزاليين فلسفيًا، وذوى العقلية الحرفية الموحشة؛ ولا أريد ذلك الاهتمام العميق بالأدب الذى يفضى بالمرء إلى التعمية على الأدب وتحويله إلى ضرب من اللغز). لا شكّ أن من الطبيعى أن تكون خطوة هارولد بلوم التالية هى القَبالا[١] أما ستانلى فيش فيبدو أنه الآن ممن يعتقدون أن لا وجود للسجالات الفعالة السارية أو الأدلة، وإنما للقدرة على الإقناع وحدها؛ وهذه هى مدرسة قلاووظ الإبهام[٢] فى النقد.

واعتقادى أن مواقف كهذه تنطوى على لا عقلانية عميقة؛ غير أن هذا الضرب من الميتافيزيقا النصّية يعود إلى التفكيكيين، فما صلة ذلك بديريدا؟ أعتقد أن الصلة الحقّة بين العمل الفلسفى والعمل النقدى تكمن فى ما يمكن أن ندعوه بالميتافيزيقا السلبية القابعة فى نصوص ديريدا. ففى فضحه، أو ابتداعه، "المركزية العقلية" و"المركزية الصوتية"، وأشياء أخرى فى "الحظيرة الميتافيزيقية" التى يفترض أن الفكر الغربى برمّته قد جرى فيها، قام ديريدا ضمنيًا برسم الخطوط العامة لميتافيزيقا خارج هذه الحظيرة؛ ميتافيزيقا تخلق فيها النصوصُ العوالمَ، وتصبح النصيّة المعممة استعارةً

(١) القبالا، فلسفة دينية سرّية، عند أحبار اليهود وبعض نصارى العصر الوسيط، مبنية على تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً صوفياً. (م)

(٢) Thumb screw، قلاووظ الإبهام أو لولب الإبهام، أداة تعذيب يُضْغَط بها على الإبهام أو الإبهامين. وإشارة الكاتب الساخرة هنا هى إلى الإقناع تحت التعذيب. (م)

رئيسية للحياة الإنسانية بأكملها، كما يصبح انتشار المعنى عبر عالم النصّ هذا استعارةً لكلّ تجربة إنسانية.

ويمكن لنا أن نجد هذه الميتافيزيقا النصّية مبسوطةً بوضوح، ومرتبطةً بالتفكيك، فى عملٍ لـ ج. هيليز ميللر (١٩٧٩، ص ٢٣١-٢٣٢).

المكان الذى نقطنه، أينما كنّا، هو على الدوام تلك المنطقة البين بين، مكان الضيف والمتطفّل، لا هو فى الداخل ولا فى الخارج. إنه منطقة الـ unheimlich (الغريب)، الأبعد من أىّ شكلانية، والتى تُرَمِّم نفسها أينما كنا، إن كنا نعرف أين نحن. هذا "المكان" هو حيث نكون، فى كلّ نصّ يحدث أن نعيش فيه، بالمعنى الحصرى تمامًا لكلمة النصّ. غير أنّ ذلك قد لا يتضح إلا بتأويل قاسٍ لذاك النص، حيث نمضى ما وسعنا مع التعابير التى يقدمها العمل. وهذا الشكل من التأويل، الذى هو تأويلٌ على هذا النحو، له اسم واحد فى هذه اللحظة هو (التفكيك).

إنّ هذه الميتافيزيقا هى التى توفر الأساس لنوعٍ من التعمية النصّية التى يستحيل معها استخلاص النظريات من النصوص المبسوطة فيها، واختبارها إزاء العالم، ذلك أنّ هذا الإطار لا يرى أنّ ثمّة عالمًا خارج النصّ بما يكفى. ومثل هذا الإطار لا يمكن أن يكون معقولاً كرؤية عامة للعالم إلا فى عالمٍ خلا من العلوم الطبيعية ومن التقنية، حيث نتدبر أمورنا بسحر الألفاظ. وفى عالم العمى التقنى، يكون المنظّر الأدبى ملكًا؛ الأمر الذى يشكّل سببًا للاعتقاد بأن هذه النظرية الصوفيّة برمّتها هى طريقة مُتْقَنَة للفرار من خطاب العلوم وعدم تفسير أىّ شىء.

أتراني أعانى من جنون الاضطهاد هنا فأنسب ضربًا من جنون العظمة الصوفى إلى جَمْعٍ من النقّاد المجدّين الذين فرغوا للتو من أعبائهم التى أثمرت نقدًا جيدًا، وليس لديهم أى طموح لأن يحولوا العالم إلى نصّ؟ حسنٌ، إن لدىّ ذلك الناقد الصريح غاية

الصراحة فيما يختصّ بهذه المزاعم. وهذا الناقد هو دوناتو (١٩٨٩)، الذى سبق أن ذكرته فى المدخل. فدوناتو يرى، فى معرض كلام وثيق الصلة ببعض المقالات فى البيولوجيا، أنّ محتوى العلم يتغير على نحو متواصل، فى حين أن المعيار الذى تُقَام على أساسه نظرية علمية جميلة يبقى هو ذاته على الدوام. والنقد، بقدرته كنظرية فى النصّ، هو الذى يستطيع أن يقول لنا ما هو العلم الجميل. فالنقد النصّى هو فى الحقيقة العلم الإنسانى النموذج. وهنا يختتم دوناتو قائلاً: "لطالما تعلّمنا أن الآخِرين ينبغى أن يكونوا أوّلين. ولكن من الذى كان بمقدوره أن يتوقّع أن تصير الميتافيزيقا مرّة أخرى ملكةً على العلوم؟".

كتب:

نوريس، ك ١٩٨٧ ديريدا.

ديريدا، جاك ١٩٨١ **مواقع**. وهو كتاب مقتضب يمكن النفاذ إليه لفهم ديريدا.

ديريدا، a,b,c ١٩٦٧ (انظر قائمة المراجع). هذه هى الأعمال التى رسّخت شهرة ديريدا وهى تحتاج لفهمها إلى خلفية فلسفية كبيرة حيال هوسرل وهيدغر. وهى أعمال بالغة الصعوبة ولكنها ليست مستحيلة كأعمال لاكان.

غاشيه، رودلف ١٩٨٥ "البنى التحتية والنظامية". ربما كانت هذه أفضل مقالة حول مناهضة ديريدا للميتافيزيقا.

قراءة إضافية:

الميتافيزيقا، فلسفة العلم، إلخ: أرسطو ٣٣٠ق.م ، أون ١٩٨٦، باشلار ١٩٣٤، دانتو ١٩٨٩، إسبوزيتو ١٩٨٠، هوكنغ ١٩٨٨، كانط ١٧٩٠، لاكاتوس a,b ١٩٧٨، لِوين١٩٨٧، ماكّينون ١٩٧٤، ماهافى وبرنار ١٨٨٩، مارغوليس ١٩٨٦، بوبر فى مجمل أعماله، سكْرَتن ١٩٨٢، ستراوسن ١٩٦٦، والش , ١٩٦٣

المنطق وأسس الميتافيزيقا: كورى ١٩٦٣، ديريدا ١٩٦٢، فريج ١٩٥٢، هيلبرت وأكرمان ١٩٥٠، نيبون ١٩٦٣، بريور ١٩٦٢، كوين فى مجمل أعماله ، راسل ١٩٦٧، تارسكى ١٩٤٤، تيمينيكا , ١٩٦٥

أصول اللغة: ليبرمان فى مجمل أعماله، ستام ١٩٧٦.

الفلسفة التحليلية والإبستمولوجيا: آير ١٩٥٦، دوغيلدر ١٩٨٢، فِى وسوليرز ١٩٦٩، ستراوسن ١٩٥٠، ١٩٦٧، فيتينغنشتين ١٩٢٢، ١٩٥٣ .

هيغل: فندلى ١٩٥٨، ١٦٦٣، هيغل فى مجمل أعماله، مكتغارت ١٩١٠، رويس ١٩١٩، سول ١٩٦٩، تايلور ١٩٧٥.

علم الظاهرات والوجودية والمقاربات المتصلة بذلك: بايميل ١٩٧٧، كاوس ١٩٧٩، فاربر ١٩٦٦،١٩٦٧، هيدغر فى مجمل أعماله، هوسرل فى مجمل أعماله، إنغاردن ١٩٦٠، آيزر ١٩٧٦، ياسبرس ١٩٣٥، كوكلمانز ١٩٦٧، كوانت ١٩٦٦، مايس وبراون ١٩٧٢، سارتر فى مجمل أعماله، سيونغ ١٩٨٢، سبانوس ١٩٧٦، شتاينر ١٩٧٨، وارنوك ١٩٧٠، ووترهاوس ١٩٨١.

ما بعد البنيوية وديريدا: كوللر ١٩٨١، ١٩٨٣، ديريدا فى مجمل أعماله، ديكومب ١٩٧٩، ديوس ١٩٨٧، غاشيه ١٩٨٥، هاريسون ١٩٨٣، لارو ١٩٨٦، نوريس فى مجمل أعماله، ساليس ١٩٨٧، سيرل ١٩٧٧، تاليس ١٩٨٨، أُولمر ١٩٨٥.

ما بعد البنيوية، دى مان إلخ: بلوم ١٩٧٩، برنكمان١٩٧٧، فيلمان a,b ١٩٧٧، ١٩٨٠، بروكس وفيلمان ١٩٨٥، كوهين ١٩٨٩، دانتو ١٩٨٩، دى مان فى مجمل أعماله، فيش ١٩٨٩، هارارى ١٩٧٩، هارتمان. ج فى مجمل أعماله، لنتريشيا ١٩٨٠، ميللر. ج هيليز ١٩٧٩،١٩٨٩، رى ١٩٨٤، سعيد ١٩٨٣، سكوليس ١٩٨٥، سيلدن ١٩٨٥، سبانوس، بوفى وأوهار ١٩٨٢١، وايت ١٩٨٩.

من أجل العناوين والناشرين انظر قائمة المراجع الأساسية فى نهاية الكتاب.

الفصل السادس

إلى أىّ مدى يمكن لنا أن نبنى العالم باللغة؟
الألسنية الحديثة فى مواجهة أسطورة سوسور

خلاصة

حين نأخذ تعليقات النظرية الأدبية الأنجلو - أميركية على اللغة بمعناها الحرفى، نجد أن هذه النظرية قد اتّخذت، فى السبعينيات والثمانينيات وفى أعقاب ما بعد البنيوية، أشكالاً مختلفة من المثالية الألسنية. فهى تساجل أن الواقع، واقعنا، مبنى باللغة أو الخطاب، ناسبةً مثل هذه النظريات إلى سوسور. والحقّ أن بمقدورنا أن نبيّن عن طريق المقارنة مع نصّ سوسور أنه لم يؤمن بمعظم هذه المزاعم، كما يمكن أن نبيّن عن طريق الألسنية الحديثة أن تلك التى آمن بها ليست صحيحة. وأنا أرى أن المثالية الألسنية بجميع أشكالها هى ضرب من الزيف. فالعالم المادى والاجتماعى ليس مبنيًا باللغة وليس ثمة دليل على أن اللغة تحدد المفاهيم التى يمكن لنا أن نستحدثها. غير أن هنالك إمكانيات لافتة تنطوى عليها دراسة الطريقة التى تؤثّر بها اللغة على الفكر البشرى، شريطة أن تُجرى هذه الدراسة باستخدام فرضيات متماسكة وقابلة للاختبار فى كلٍّ من الألسنية وعلم نفس المعرفة. وعلى سبيل المثال، فإنه قد يكون صحيحًا أن لآليات التركيب (النحو) فى اللغة دورًا خاصًا تلعبه فى بناء مفاهيم معقدة؛ وأنّ بنية الاستعارات فى المعجم تكشف بنى الفكر الأساسية، مع أنها لا تقيّدها أو تحدّها. والحال أنّ ثمة قدرًا كبيرًا من الأهمية التى سنجدها، من

وجهة نظر تقنية، حين نقوم باستقصاء الكيفية التى نطلب بها من أحدٍ أن يناولنا فنجان قهوة، شأنها شأن استقصاء التأملات الألسنية لدى هيدغر (انظر الفصل الأول)، أو أعظم الأشعار.

١- المثالية الألسنية ومنغّصاتها

رأينا أن قسطًا كبيراً من النظرية الأدبية الحديثة هو فى حقيقته ضَرْبٌ من ميتافيزيقا بديلة. بيد أن النظرية الأدبية الأنجلو-أمريكية فى السبعينيات والثمانينيات سيطرت عليها ميتافيزيقا ألسنية جديدة هى **أشكال من المثالية الألسنية أو الخطابية** تثق بالساحر المشعوذ أكثر مما تثق بعالِم الألسنية، وتطلق مزاعم مفادها أنّ **الواقع، أو واقعنا على الأقل، مخلوقٌ، أو محكومٌ، أو مبنيٌّ على الأقل، عن طريق اللغة أو بالخطاب**. ولكى تجعل هذه المزاعم مدهشة أكثر، فقد افترضت أن بنية اللغة أو الخطاب التى تملك مثل هذه القوى السحرية هى بنية بالغة البساطة؛ بنية اختلافات محض، سواء على مستوى المعنى أو على مستوى الصوت. ولكى توفّر لهذه المزاعم أسلافها، فقد أعادت كتابة ألسنية فردينانْد دو سوسور وحوّلته إلى فيلسوف لغة مثالى؛ ونسبت إليه مواقف معاكسة تمامًا لما كان مقتنعًا به، وراحت تعلّم هذه المواقف بصورة روتينية فى أقسام الأدب الإنجليزى. وسوف أورد بعض هذه المواقف فى الفصل السابع.

أما فى هذا الفصل فسأقوم بشيئين اثنين. الأول، والأقلّ أهمية، هو عمل تاريخى يرمى إلى تبيان أنّ سوسور لم يكن مقتنعًا بمعظم هذه المزاعم. والثانى، والأهمّ، هو سجالٌ معاصر بالمعنى الدقيق للكلمة يرمى إلى تبيان أن هذه المزاعم جميعها – من أقواها، كالزعم بأنّ اللغة أو الخطاب أو النصوص تخلق الواقع والمعنى، إلى أوهاها، كالزعم بأن اللغة أو الخطاب تبنى تجربة الواقع التى نخوضها– هى مزاعم زائفة وأنّ **المثالية الألسنية والخطابية بعيدة عن الصواب.**

بيد أن الأمر لا يخلو من بعض المزاعم التى يمكن الوقوف معها، كما أرى. ومن بينها أنّ بعض الاستعارات اللغوية تقدّم دلائل على الأطر المفاهيمية الأساسية التى تبنى بالفعل تجربة العالم التى نخوضها. وكذلك أنّ الخصائص القواعدية فى اللغات الطبيعية، تلك الخصائص التى تمكّننا من تمثيل مفاهيم معقدة، تلعب دوراً ما فى بناء هذه المفاهيم بناءً مؤقتًا وفعليًا. ولو تأملنا قليلاً كيفية حصول ذلك لوجدنا أن مجرد هذه الصفات البسيطة التى تتمتّع بها اللغة تقتضى من هذه الأخيرة بنيةً معقدة بصورة هائلة بخلاف بنية الاختلافات المحض المزعومة. ولكى أناقش هذه الأمور، فإننى سأستحضر بعض الأفكار من الألسنية الحديثة، على الرغم من أنّ أحداً لم يحاول أن يقدّم مراجعة شاملة، أو مَدْخلاً معقولاً على الأقل، فى هذا المبحث الخصب.

٢- فلسفة سوسور الفعلية: الواقعية العلمية

ما أحاول أن أبيّنه أولاً هو أن سوسور نفسه لم يكن مؤمنًا بهذا التأويل الذى يحيل إلى "فلسفته" ويرى أن العالم مخلوقٌ أو مبنىٌ باللغة، بما فى ذلك عالم الموضوعات المجرّدة ذات الطابع النظرى الرفيع. وعلى النقيض من ذلك، فإن سوسور كان يؤمن، شأن معظم العلماء الحقيقيين، بالوجود الواقعى للعالم الذى كان يتقصّاه، وباستقلال ذلك العالم المحدَّد عن أىّ توصيف ألسنى يمكن أن يصفه به، أو عن أية تقلّبات تعترى المعاجم اللغوية المختلفة.

وما يجعل هذا الأمر مثيراً أكثر هو أنّ ذلك الوجه المحدد من أوجه العالم الذى عمل عليه سوسور كان اللغة ذاتها. أما سمات هذا العالم المحدَّدة التى اعتقد سوسور أنه اكتشفها وأقامها على أساس متين فهى مقولتاه **اللسان والكلام**. وباختصار، فإن سوسور قد تبنّى تلك الميتافيزيقا المتمركزة على العقل الخاصة بالواقعية العلمية، وكان محقًّا فى ذلك. فهو يقول صراحةً فى **محاضرات فى الألسنية العامة:**

لاحظوا أننى قمت بتعريف أشياء لا كلمات؛ ومثل هذه التعريفات لا يتهددها خطر كلمات معينة ملتبسة ليس لها معان متطابقة فى اللغات المختلفة. وعلى سبيل المثال، فإنّ "sparche" الألمانية تعنى كلاً من "اللغة" و"الكلام"؛ أما "rede" فتكاد تتوافق مع "التكلّم" غير أنها تزيد عليه تضمُّنًا خاصًا هو "الخطاب". و"sermo" اللاتينية تدلّ على كلّ من "الكلام" و"التكلّم" فى حين أنّ "lingua" تعنى "اللغة"، إلخ. وما من كلمة تتوافق تمامًا مع أىّ الأفكار العامة المحدّدة أعلاه [أى مع المعانى التقنية الاختصاصية لـ"اللغة" و"اللسان" و"الكلام" (ليونارد جاكسون)]؛ وهذا هو السبب فى أنّ جميع التعريفات التى نطلقها على الكلمات هى عبث وبلا طائل؛ فالانطلاق من الكلمات فى تعريف الأشياء هو إجراء ردىء. (فرديناند دو سوسور، b ١٩١٦، ص ١٤)

إنه لمقطع لافت. ولو كان التأويل الشائع لسوسور صحيحًا - أى لو كان سوسور مثاليًا ألسنيًا يؤمن أن العالم مبنىّ باللغة - لما كان لهذا المقطع معنى. بل إن هذا المقطع قد استدعى حاشية ساخطة بطول صفحتين من المحيط المتعاطف مع طبعة ماورو الصادرة عام ١٩٧٣ من **المحاضرات**، وهى حاشية تبدأ على النحو: **cette declaration a une odeur postiviste ...** (١) غير أن سوسور كان واقعيًا فلسفيًا، يؤمن بوجود الأشياء الواقعى، على نحوٍ مستقل عن أىّ توصيفات ألسنية يمكن أن توصف بها، بما فى ذلك الكيانات النظرية المعقدة مثل **اللسان والكلام**. ومما يؤسف له أن هذا الأمر ليس معروفًا على نطاق أوسع من نطاقه الراهن.

(١) بالفرنسية فى النص الأصلى: هذا القول تفوح منه رائحة الوضعية.

(انظر الفصل الثامن حيث تجد محاولة للدفاع عن وجهة نظر فى النظرية الأدبية واقعية وليست وضعية).

والحقّ أنّ أصولية سوسور فيما يتعلّق بالمرجع تتعارض تعارضًا شديدًا مع حاجات السبعينيات، ولذلك كان من الضرورى بذل جهود كبيرة فى إعادة تأويل نصه بغية التقليل من شأن هذا التعارض. وهكذا أمكن بالرجوع إلى المصادر الأصلية بناء نصّ لـ **المحاضرات** أكثر تعقيدًا بكثير (سوسور ١٩٦٧، تحرير إِنغلر). وهذا ما وفّر حرية واسعة فى إعادة بناء سجالات سوسور على نحوٍ يتوافق مع الحاجات الحديثة، وهى حرية لم يتورّع بعض المعلّقين عن استخدامها. أمّا أعمال سوسور الأسبق فى فقه اللغة فقد ثبت أنها عصيّة وعنيدة، فلم يتمّ إحياؤها. غير أنّ أعظم اكتشاف خدم الأغراض الحديثة كان اكتشاف عمل غير منشور كرّسه سوسور للجناسات التصحيفية[1] الخفيّة فى الشعر اللاتينى. فقد أُخِذَ هذا الاكتشاف كدليل على أن سوسور كان مقتنعًا، بكل جوارحه، ببعض الأطروحات الحديثة جدًا – كأولوية الدالّ، مثلاً – وقد تعرّض لانتقادات عنيفة على جبنه عن نشر هذا العمل.

ويتناول بول دى مان هذا الحدث تناولاً متوازنًا نسبيًا فى فقرتين من مقالته عن ميشيل ريفاتير (دى مان ١٩٨٦)، فيتكلّم على "اقتناع سوسور، أو إحساسه الداخلى القوى، بأن الشعر اللاتينى مبنىّ من خلال نثر كلمة أساسية أو اسم علم بصورة مُشَفَّرَة فى جميع أبيات القصيد ..." لكن بول دى مان يرى أن فرضية سوسور هذه :

> **من الممكن أن تكون مُوْقِعَةً للفوضى إلى أبعد حدّ؛ ومن المعروف أنّ سوسور نفسه قد أحجم عنها وتخلى عن بحوثه فيها حين بدأ**

(١) الجناس التصحيفى، anagram، تغيير يجرى فى أحرف كلمة ما بغية تشكيل كلمة جديدة. وكذلك إعادة ترتيب حروف نصّ ما لكشف رسالة محجوبة. (م).

بإلقاء محاضراته التى أثمرت محاضرات فى الألسنية العامة. ولقد اكتسبت الدراما الكامنة فى هذه الثورات الخصوصية جداً والبعيدة عن الوضوح (بما فى ذلك قمعها المزعوم من قِبل مكتشفها، كما لو أن كولومبوس قد قرر أن يحتفظ لنفسه باكتشاف العالم الجديد)، اكتسبت طابعًا أسطوريًا بين المنظّرين المعاصرين. ذلك أنّ حذر سوسور يعزّز افتراض وجود شيء ما مخيف وقع عليه بصره. فمن المعروف أنه كان قد زعم أن سبب توقفه عن أبحاثه يعود جزئيًا لعجزه عن إيجاد أىّ أدلة تاريخية على وجود الشيفرات المتقنة التى عمل على بنائها، أما السبب الأساسى فهو أنه لم يستطع أن يثبت ما إذا كانت هذه البنى عشوائية، نتاج مصادفة محضة، أم أنها محدَّدة من خلال صياغة شيفرية لحالة من الترميز. (صص ٣٦-٣٧)

الغريب فى ملاحظات دى مان هذه هو افتراضها أنّ ما زعمه سوسور بشأن توقفه عن أبحاثه ليس صحيحًا، وأن هذا الزعم مجرد عباءة للتغطية على ضرب من الخوف الميتافيزيقى. غير أن النظرة المنطقية إلى هذا الوضع تدفع إلى تصديق ما زعمه سوسور واعتباره صحيحًا، وإلى رؤية أن سلوك سوسور (فى وضعه افتراضات علمية سوية) كان سلوكًا عقلانيًا تمامًا، على الرغم من إسرافه المُوسوِس (حيث ملأ ١٤٠ من دفاتر الملاحظات!). فإذا ما كان لديه إحساس داخلى بأن بعض الشعر اللاتينى قائم على الجناسات التصحيفية، فليس ثمة ما هو بعيد عن المنطق فى هذا الصدد. ولقد بحث عن أدلة تاريخية على ذلك ولم يجدها. وبحث عن أدلة احتمالية ولم يجدها. ولذا فقد طرح جانبًا هذه الفرضية بوصفها فرضية لا يمكن البرهنة عليها.

وهكذا فإن سوسور لم يكتفِ ببناء شيفرات متقنة لكى يستخدمها فى التأويل مهما تكن هذه الشيفرات فعّالة ومثمرة. بل أراد، بوصفه واقعيًا على المستوى الفلسفى

وعالمًا حقيقيًا، أن يعرف إنْ كانت هذه الشيفرات صحيحة؛ أى إن كانت تتوافق مع الوقائع التاريخية. ولقد ظلّ هذا الموقف بعيدًا عن أفهام جيل مجلة **Tel Quel** من المثاليين ما بعد البنيويين فتخيلوا أنه كان مدفوعًا بالخوف. ودى مان ليس بعيدًا عن افتراضات هذه المجلة.

إن السؤال الفعلى بالنسبة لنا اليوم ليس لماذا شعر سوسور بما شعر به، بل لماذا شعر جماعة *Tel Quel* ودى مان بما شعروا به.

٣- *SHEEP* الفرنسية: تقسيم حقل المفاهيم بواسطة الدوال

ولكن أليس من الثابت على الأقلّ أنّ سوسور كان يؤمن بالتأويل المفاهيمى لـ "فلسفة سوسور"؟ بلى، لقد اعتقد سوسور بأنّ **مفاهيمنا** عن العالم مبنيّة باللغة؟ لكن الأدلة على هذا ليست قاطعة. ولا شكّ أن ثمة معنىً ما واهيًا نتفق فيه جميعًا على أن مفاهيمنا عن العالم مبنية على هذا النحو، فنحن نستمد قدرًا عظيمًا من المعلومات عن العالم عبر وساطة اللغة؛ حيث تصلنا هذه المعلومات فى شكل مبنىّ لغويًا وكمعجم موجود مسبقًا، وكذلك فإننا حين نفرغ أفكارنا فى صيغة، نفعل ذلك باللغة. وتأثير اللغة على الفكر هو فكرة شائعة ومشتركة، ولا حاجة بك لأن تكون سوسوريًا كيما تؤمن بها.

أما إسهام سوسور الخاص - أو العنصر "الراديكالى" المزعوم فى فكره - فهو توسيع نموذج الفونيم بحيث يطال مستوى المفردات المعجمية؛ وذلك بقصد الإشارة إلى أن معانى الكلمات ليست سوى مسألة اختلاف أو تقابل بين الكلمات المتوفرة، شأنها شأن الاختلاف والفارق بين الفونيمات. وهذا يعنى أن لا وجود لأىّ مفاهيم مستقلة عن اللغة لكى تدلّ الكلمات عليها؛ فاللغة تشطر حقلاً مفاهيميًا مبهمًا إلى مفاهيم منفصلة. ما الذى يعنيه ذلك؟

ينطوى هذا الكلام فى الحقيقة على زعمين اثنين، هما زعمان متميّزان من الناحية المنطقية ويحتاج كل منهما إلى معالجة منفصلة. والزعم الأول هو زعم **نفساني** مفاده أن أفكارنا، إذا ما أُخِذَت مستقلةً عن تأثيرات لغتنا، لا تشكّل سوى حقل مفاهيمى مبهم، وما يشطر هذا الحقل إلى مفاهيم دقيقة هو الدوال التى تشتمل عليها اللغة المحددة التى ننطقها. أمّا الزعم الثانى فهو زعم **ألسنى شكلى** مفاده أنّ نظامًا لغويًا ما ليس سوى نظام اختلافات محض على مستوى معانى الكلمات. فالكلمات هى مثل الفونيمات حين يتعلق الأمر بدلالة هذه الكلمات. وسوف أتناول هذا الزعم فى المقطع الثانى فى حين أتناول هنا الزعم الأول.

إن الأساس الذى يقوم عليه زعما سوسور كلاهما هو حقيقة تجريبية عامة بشأن اللغة، حقيقة سرعان ما يدركها كل من يعمل فى مجال الألسنية المقارنة. وتتمثل هذه الحقيقة فى أننا لا نجد، بصورة عامة، ترجمةً كلمة لكلمة بين اللغات. فكلمةٌ فى لغة ما تقابلها، فى سياقات مختلفة، كلمتان أو ثلاث كلمات فى لغة أخرى. ويضرب سوسور على ذلك مثالاً أصبح شهيرًا، وسوف أستخدمه من جهتى عددًا من المرّات فى هذا الكتاب، إلى جانب أمثلة من عندى. وهذا المثال هو أن الإنجليزية تميّز بين sheep و mutton . أمّا الفرنسية فتتدبّر أمرها بكلمة واحدة هى "mouton". وإذًا، فإن من غير الممكن لأى من الكلمتين الإنجليزيتين، تبعًا لسوسور، أن تحوز القيمة الألسنية ذاتها التى للكلمة الفرنسية الوحيدة، حتى لو كانت لهما الدلالة ذاتها.

> **قد يكون للكلمة الفرنسية "mouton" دلالة الكلمة الإنجليزية "sheep" ذاتها إنما بقيمة أخرى، وذلك لأسباب عديدة، خاصة أنّ الإنجليزية تقول mutton وليس "sheep" حين تتحدث عن قطعة لحم مهيأة للأكل. إنّ الاختلاف فى القيمة بين "sheep" و"mouton" يعود إلى أنّ للكلمة الأولى مفردة أخرى تقف إزاءها، فى حين أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة للكلمة الفرنسية.** (سوسور a ١٩١٦، ١٦٠)

يمكن لنا أن نجيز هذا لسوسور بوصفه حقيقة تحليلية. فمصطلح "القيمة" هو مصطلح استورده من الاقتصاد لكى يشير إلى "القيمة التبادلية" التى تستمدّها كلمة من موقعها فى نظام اللغة ككل، ومن حقّه كل الحقّ أن يستخدم مصطلحاته التقنية بهذه الطريقة.

ولكن ما الذى تعنيه عبارة "لهما الدلالة ذاتها"؟ والمسألة هنا ليست مسألة ترجمة وحسب (حيث نجد من يترجم كلمة الدلالة بـ signification ومن يترجمها بـ meaning). وما ينبغى أن نفعله هو أن نتعامل مع الأمر بطريقة سوسورية فنسأل: "ما التمييز الذى يقيمه سوسور هنا؟" هل يريد أن يقول إنّ:

الكلمة الفرنسية "mouton" قد تمثّل المفهوم ذاته الذى تمثّله الكلمة الإنجليزية "sheep" لكنها لا تستطيع أن تمتلك القيمة الألسنية ذاتها.

هذا القول هو قول صحيح ؛ إلا أنه ليس أكثر من ملاحظة تقنية ضمن الألسنية تخصّ استخدام سوسور لمصطلحه "القيمة الألسنية".

أم أنّه يريد أن يقول:

قد تشير الكلمة الفرنسية "mouton" إلى الحيوان ذاته الذى تشير إليه الكلمة الإنجليزية "sheep" لكنها لا تستطيع أن تنقل المفهوم ذاته.

ومن الواضح أن هذا القول الأخير هو الأساس الذى تحتاجه "الفلسفة السوسورية"؛ ولكن هل يمكن تصديق ذلك بأىّ حال من الأحوال؟ أصحيحٌ أن المفهوم الفرنسى لكلمة sheep يختلف عن المفهوم الإنجليزى لهذه الكلمة، وذلك بالمعنى الذى يشير إليه الاختلاف فى النظامين المعجميين الفرنسى والإنجليزى؟ وبصورة أبسط، أصحيحٌ أنّ الفرنسية لا تستطيع أن تشير إلى الفارق بين sheep وmutton، لأنها لا تمتلك إلا كلمة واحدة تضعها مقابل كليهما؟

يبدو هذا أشبه بنكتة سخيفة مضحكة فعلاً. غير أنها ليست نكتة مطلقًا فى الحقيقة، إنها سجال يستخدم المصادرة على المطلوب بطريقة فعالة إزاء زعم منافٍ للعقل. ولا بدّ أن نسأل أنفسنا، وفى أذهاننا عدد وفير من الأمثلة، ما الذى **يعنيه** القول إن مفاهيمنا تبنيها لغتنا. ولو أخذنا مثال طفل يسأل طفلاً آخر: "Have you any brothers or sisters?" (ألديك إخوة أو أخوات؟) أمن الواجب أن يكون الطفل قد اكتسب كلمة "sibling" (التى تعنى الإخوة ككل ذكورًا وإناثًا) قبل امتلاكه مفهوم "brothers and sisters"؟ وما الذى يجعل كلمة "sibling" كلمةً فاعلة وسارية تدل على مفهوم واحد فى حين أن العبارة "brothers and sisters" ليست كذلك؟

وهذا مثال آخر يزيد المشكلة جلاءً. فثمة من يزعم أن لهجة من لهجات الإسكيمو تشتمل على ثلاث وخمسين كلمة مختلفة تدلّ على الثلج بأنواعه المختلفة. (يقول لاكوف إنها اثنتان وخمسون كلمة، دون أن يذكر أيًّا منها عمليًا. وهذا كله ليس سوى نكتة بائخة، مع أن المسألة النظرية التى يثيرها هى مسألة مهمة). وهذه المسألة هى أن لغتى الإنجليزية تتدبر أمرها بكلمتين: snow و slush. ومرّة أخرى، فإن قيم الكلمات، بالمعنى السوسورى التقنى لكلمة "قيمة"، لا يمكن أن تكون متطابقة بين اللغتين. بيد أن السؤال المهم هو هل أنا، بكلمتىّ البائستين اللتين تميّزان بين snow و slush، محدود مفاهيميًا بالقياس إلى سكان الإسكيمو، الذين يمكنهم أن يميّزوا فى التوّ واللحظة وباستخدام كلمة واحدة لكلّ حالة بين ثلج مرصوص يصلح لبناء الأكواخ وبين المادة الرذاذية الرخوة التى لا تملك أىّ قوة كيما تُسْتَخْدَم فى البناء؟ هل أنا عاجز عن تشكيل هذين المفهومين الدقيقين؟

والجواب ليس فقط أننى قادر تمامًا على تشكيل هذين المفهومين، وإنما أننى قد شكّلتهما للتوّ فعلاً. فاللغة مَدُودة، قابلة للبسط والتوسيع. وإذا لم يكن لدىّ كلمة واحدة تعبرّ عن مفهوم ما فإنّ من الممكن أن أشكّل عبارة، وحين يبلغ استخدام هذا المفهوم من الكثرة ما يدعو إلى وجود كلمة تعبر عنه يمكننى أن أسكّ هذه الكلمة. صحيح أن توفّر كلمة يجعل الأمور أيسر وأسرع، لكن هذا هو كل ما يمكن أن يُقَال بهذا الصدد.

وهو، بحدّ ذاته، ليس برهانًا على أنّ الطبعة النفسانية من السوسورية – التى ترى أن اللغة تحدّد تصنيف المفاهيم – هى زائفة، لكنه يبيّن أن هذا المذهب يحتاج إلى صياغة دقيقة محترسة وإلى أدلة تدعمه إذا ما أُريد له أن يُؤْخَذ على محمل الجدّ.

وقبل أن نخوض فى هذه الأشياء، لعلنا نتساءل لماذا يملك الإسكيمو وليس غيرهم ثلاثًا وخمسين كلمة للدلالة على الثلج. فالمفترض ألا يكون الأمر مصادفة مادامت لديهم تلك الأنواع الكثيرة جدًا من الثلج والتى تحتاج، فى ثقافتهم، لأن يُميَّز بينها على نحوٍ منتظم. وتخمينى أنه سيكون من المدهش تمامًا أن يكون لدى الهوتنتوت ثلاثًا وخمسين كلمةً للدلالة على الثلج، وأن يفرضوا تصنيفًا مفاهيميًا دقيقًا على مادةٍ لم يقع عليها بصر أحدهم فى أى يوم من الأيام. وبالمقابل فإن أطروحة أولوية اللغة فى فرض التصنيفات المفاهيمية لابدّ أن تسوقنا إلى أن نتوقّع مثل هذه الظواهر على وجه التحديد.

ويمكن لنا أن نلخّص هذا السجال كما يلى: أنْ نحسب أنَّ المفاهيم تحددها اللغة هو أمر يتوقّف على الكيفية التى نعرّف بها المفاهيم. بيد أنّ هنالك تعريفات معقولة أكثر من غيرها. فحين نعرّف المفاهيم بأنّها شأن ألسنى داخلى، وبوصفها القيمة الألسنية لكلمة، فسوف ينجم عن ذلك تلك الحقيقة التحليلية المتمثّلة بأن لغتنا هى التى تبنى مفاهيمنا. إلا أننا لن نجد فى هذه الحالة أىّ طريقة نفسّر بها واقعة أن اللغة يمكن أن ترتبط، عن طريق مفاهيمنا، بالعالم الخارجى وبتجربتنا الخاصة.

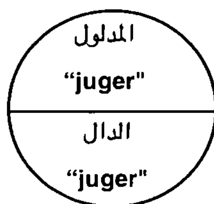
أما حين نضمّن المفاهيم تلك الطرائق المتنوعة التى نقوم من خلالها بتنظيم العالم فكريًا وبتصنيف كلّ من أشياء العالم الخارجى وتجاربنا الخاصة لغايات عملية، فسوف يكون من العسير أن تجد الأطروحة التى ترى فى هذه الموضوعات مجرد آثار جانبية للبنية التقابلية للغتنا ما يدعمها. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان علينا أن نأخذ على محمل الجدّ زعمًا يرى أن موت نعجة هو أمر لا يلاحظه الفرنسيون لأن لغتهم لا توفر لهم مثل

هذا التـمـييـز. ولكان علينا أن نتـوصّل إلى اسـتـنتـاج مـفـاده أن عليـهم أن يتـعلمـوا الإنجليزية كيما يطبخوا أطباق الـ mutton.

واعتقادى أن سوسور كانت تقلقه مثل هذه العواقب السخيفة المترتبة على نظريته وكان يعيها؛ وأنّ هذا هو السبب الذى دفعه لأن يستورد للألسنية مصطلح "القيمة" ليشير إلى كلّ ما يتعلّق بالمعنى الذى تحدده البنية التقابلية للغة. ومن هنا كان استخدامه أيضًا لمصطلح "الدلالة"، الذى لا يملك فى نظامه أى معنى محدد، بدلاً من "المدلول" (signifie)، الذى سبق تعريفه بأنه المفهوم الذى يقتطعه الدال من الكومة المفاهيمية العامة.

بيد أن سوسور يبدو أقلّ احتراسًا حيال ما يقوله فى مكان آخر، حيث يتناول مثالاً أقلّ عيانيةً. فبعد صفحة واحدة فقط، ولدى تعليقه على مخطط يربط الدال "juger" بالمدلول "to judg"، يزعم سوسور أن مفهوم الـ judging ليس متعينًا مسبقًا وعلى نحوٍ مستقل عن الدالول، وإنما هو قيمة لا تتحدد إلا من خلال علاقاتها بقيم (ألسنية) أخرى مماثلة، فلا يكون له أىّ دلالة من غير ذلك:

وهكذا نتبيّن التأويل الفعلى لترسيمة الدالول. ونرى أنّ الشكل التالى



يوضح أنّ مفهوم "juger" فى الفرنسية متّحد بالصورة السمعية "juger"، وباختصار فإن هذا المفهوم يرمز إلى الدلالة؛ ولكن من الواضح أنّ هذا المفهوم ليس له أىّ بدايات، وما هو إلا قيمة محددة بتحديد قيم أخرى مشابهة لها، إذْ لا دلالة له من غيرها.

(سوسور a ١٩١٦، ص ١٦٢)

إنّ الـ "فلسفة سوسورية" لتنهض على مثل هذه الأقوال. والحق أنّ الزعم الذى يرى المفاهيم الفرنسية والإنجليزية الخاصة بالـ judging متوقفة كليًا على شبكة التقابلات الدلالية الموجودة فى كل من اللغتين هو زعم أسخف بكثير من سابقه الذى يرى أن مفاهيم هاتين اللغتين عن الـ sheep والـ mutton متوقفة على تلك الشبكة. بيد أنّ الردود المنطقية على هذا الموقف هى ذاتها على الموقف الأول. أيمكن حقًا أن نقول إن تجربتنا المباشرة المتعلقة بممارسة الـ judging لا تترك أثرًا على مفهومنا الخاص بهذه الممارسة الاجتماعية والفكرية؛ وإن الاختلاف التام بين النظامين القانونيين الفرنسى والإنجليزى لا يولّد أى اختلاف فى التصورات الفرنسية والإنجليزية عن هذا الموضوع؛ وإن كلّ شىء خاضع للتقابلات البنيوية القابعة فى المعجم؟

أحقًا كان سوسور مُتَمسّكًا بهذا الموقف الفلسفى المتطرف؟ إليكم كيف يتابع بعد المقطع الذى اقتبسناه للتوّ:

حين أقول إن كلمة ما تدلّ على شىء ما، وحين أحافظ على اقتران صورة سمعية بمفهوم، فإننى أقوم بعملية يمكن أن تكون صائبةً إلى حدٍّ ما وتعطى فكرة عن الواقع؛ إلا أننى لا أعبّر بأى حال من الأحوال عن الواقعة الألسنية فى جوهرها وفى امتلائها.

لا شك أن من الممكن قراءة هذا الكلام على أنه يعبّر عن "فلسفة سوسورية" بديلة فى المعنى، غير أن من الممكن أيضًا أن نقرأه على أنه يقوم بما تقوم به بقية الكتاب كله؛ ألا وهو تحديد مجال الألسنية العلمية، وفصل هذا المجال عن الفروع الأخرى كالفلسفة وعلم النفس. وعمل الألسنى، من وجهة النظر الأخيرة هذه، هى أن ينظر فى أنظمة التقابل والتعارض فى معجم اللغات الطبيعية وقواعدها. وهذا العمل -"التعبير عن الواقعة الألسنية فى جوهرها وامتلائها"- هو عمل كبير جداً، وما من أحد سوى الألسنى يمكن أن يقوم به. وهو حين يفعل ذلك لا ينبغى عليه أن يفترض أن هنالك مجموعة من المفاهيم الكونية المتشكلة مسبقًا لكى تأتى الكلمات أو المفردات القواعدية وتعبّر عنها، وإنما عليه أن يستخرج المفاهيم المُعَبَّر عنها من اللغة ذاتها.

وحين ننظر إلى عمل سوسور فى هذا الضوء - أى بوصفه نصيحة منهجية موجَّهة إلى الألسنيين - نجد أنه عمل له قيمته. وهذه هى الطريقة التى نُظِرَ فيها إلى هذا العمل طوال الفترة الطويلة التى كان يُرَى فيها إلى سوسور كواحد من المجددين والمبتكرين فى الميدان العلمى. ولم تتغير هذه النظرة إلا بعد موت سوسور بأربعين عامًا، حين كان على سوسور مُعَدَّل جديد أن ينازع جان بول سارتر على الهيمنة الفكرية فى فرنسا. وعندها صارت ميزة إيجابية أن توجد ميتافيزيقا حدسية مضادة ومتناقضة على نحو لا نجد ما يضاهيه فى **الكينونة والعدم**، وهكذا تمّ تأويل نظرية سوسور الدلالية على نحو يتيح الفرصة لإقامة مثل هذه الميتافيزيقا.

٤- البؤس المنطقى فى نموذج اللغة البنيوى

غير أنّ ذلك كله، للأسف، لا يُنجي سوسور تمامًا من الصنّارة. فحتى لو تخلّينا عن الأنطولوجيا الألسنية المثالية التى نُسِبَتْ إليه بغير وجه حقّ؛ وحتى لو رفضنا تلك الحتمية الألسنية المفاهيمية التى قد يكون آمن بها أو لا؛ وحتى لو قَصَرْنا اهتمامه الفلسفى على اقتراح منهجية جديدة لعلم ألسنى تقنى، وعلى اقتراح نموذج ممكن لضربٍ من علم الدواليل (أو السيميولوجيا) أكثر شمولاً لكنّه لا يزال تجريبيًا وتقنيًا، فإنه يبقى علينا أن نسأل عن مدى سريان وفعالية مبادئ سوسور بالنسبة لذلك العلم. وعلينا أن نسأل أيضًا ما إذا كانت نظرية سوسور ستعمل عملها، بمعنى أن تقدّم توصيفاتٍ، وتفسيرات، بل وتنبؤات ضمن مجالها الخاص المحدَّد.

والجواب، بصورة أساسية، هو نعم. فقد ظلت المبادئ السوسورية فى القلب من البحث الألسنى المتقدم طوال ثلاثين إلى أربعين عامًا قبل أن يحلّ النموذج التوليدى محلَّ النموذج البنيوى. فما الذى يمكن أن نطلبه من إطار نظرى أكثر من ذلك. بيد أن هنالك نقاط ضعف وعيوبًا أساسية معينة. ففى هذه النظرية جوانب لم يقتصر أمرها على أنها لم تعمل عملها، بل يتعدّاه إلى أنها ما كان بمقدورها أن تعمل هذا العمل

فتركت أكوامًا من الظواهر فى حاجة إلى تفسير. ويبيّن النظر فى هذه العيوب أن النموذج البنيوى هو فى أساسه أضعف بكثير من أن يحيط بأنماط معينة من المعطيات. وهذا ما أدعوه **بؤس البنيوية**. وقد سبق لى أن طرحت بعضًا من نقاط الضعف والعيوب، وسأطرح بعضها الآخر فى الفصلين اللاحقين. أما هنا فأريد أن أتطرق إلى ثلاث إشكاليات وحسب.

الإشكالية الأولى هى نظرية سوسور الأساسية فى المعنى بوصفه نتاج تقابلات محض بين الدواليل. وهى نظرية بالغة الأهمية؛ وقد أقلع عنها معظم البنيوية الراديكالية الحديثة (أى ذلك التفكير القائم بصورة واعية على ما يُدعى بـ "العناصر الراديكالية" لدى سوسور). إلا أنها نظرية لا يمكن أن تعمل عملها، وهو ما سأوضحه فى المقطع ٤-١.

الإشكالية الثانية هى إشكالية بناء جمل سليمة قواعديًا ولها معنى. ويرتبط بهذه الإشكالية أيضًا قَدْر كبير من إشكالية الإمكانات الإبداعية السوية فى اللغة، أى كيف يمكن التعبير بصورة روتينية عن أفكار جديدة مع البقاء ضمن بنية قائمة. والحق أن سوسور قد تخلّى عن هذه الإشكالية بصورة مشينة معتبرًا أنها تقع فى مجال **الكلام**. أما القواعديون من الطراز القديم فكانوا قد عالجوا ذلك على نحو أفضل بكثير، ولو على أساس قائم على الحَدْس، إلى أن أتت القواعد التوليدية لتعالج هذه الإشكالية بالصورة اللائقة.

أما الإشكالية الثالثة فهى إشكالية الأساس الألسنى الذى يمكن الاستناد إليه فى ربط الجُمَل بسياقها، سواء كان هذا الأخير نصًا أو وضعًا، والتقاط معنى من كل ذلك. ومعظم السجالات الفلسفية حول النصوص تفترض مسبقًا نظرية من هذا النوع، وكذلك السجالات حول معنى النصوص الأدبية. وقد يحسب المرء أن ما من ناقد أدبى يمكن له أن يعمل من غير نظرية مثل هذه. غير أن نظرية كهذه هى فوق طاقة النموذج البنيوى مهما حُسِّنَ ونُقِّحَ ووُسِّعَ، بل إنها فوق طاقة الألسنية فى الوقت الراهن. ويمكن القول بشىء من العبوس إننا لا نزال فى مرحلة السجال حول تلك الشذرة من النظرية

التى يمكن أن تسهم فى حلٍّ هذه الإشكالية وحول الفرع العلمى الذى ستسهم من خلاله فى حلّها، أهو الألسنية النفسانية، أم الألسنية الاجتماعية أم التداولية أم نظرية الخطاب (أثمّة نظرية للخطاب؟)، أم فلسفة اللغة. وسوف أحاول فى نهاية هذا الفصل أن أطلق العنان لقليل من الرغبات (التى آخذها على محمل الجدّ) فأسهم بقسطى الخاص البسيط من هذا السجال.

ولقد أبدى البنيويون الراديكاليون موقفًا بالغ الغرابة حيال هذه الإشكاليات الجدية الثلاث. وإذا ما كان من الواضح أن نظرية سوسور قد أخفقت فى هذا المجال لأنها أبسط بكثير من أن تقبض على هذه الظواهر، فإن كثيرًا من البنيويين الراديكاليين قد أبدوا ردود أفعالهم حيال هذا الأمر بتبسيط النموذج السوسورى مزيداً من التبسيط (بتأثير بعض المفكرين الأشدّ حذاقةً وصعوبةً فى العالم). فقد احتفظوا بنظرية سوسور فى المعنى مع أنها نظرية عاجزة عن العمل. كما أسقطوا فكرة الدالول بوصفه اقتران دالّ بمدلول، وأبقوا على الدالّ وحده. بل وصل الأمر ببعضهم إلى درجة اقتراف تلك الغلطة اللاسوسورية البلهاء فرأوا أن المعنى ينشأ من التقابلات بين الفونيمات. وإلى جانب هذا التبسيط التقنى المفرط، فإنهم غالبًا ما واصلوا إطلاق تلك المزاعم الفلسفية التى رفضتُها فى المقطع الأخير. ولقد وصل الأمر فى النهاية ببعض الكتابات اللاكانية إلى حدٍّ بتنا نرى فيه لوحةً للذات الإنسانية وعالمها المتعالق معها وقد جُلِبَا معًا إلى الوجود عبر عمل سلسلة من الفونيمات. ومن المعروف أنّ الكثير لا يأتى من خلال القليل القليل، ولا من خلال معقوليةٍ فلسفية بالغة الضآلة (انظر الفصل السابع، المقطع ٣).

٤-١ انهيار نظرية سوسور فى المعنى بوصفه اختلافاً محضاً

من المفترض بنا الآن أن نعتبر نظرية المعنى بوصفه اختلافًا محضًا نظريةً ألسنيةً محضًا. والسؤال هو هل يمكن حقًّا للألسنى أن يصف دلاليات لغة طبيعية كالإنجليزية

على أساس هذه النظرية؟ هل يمكنه أن يضع معجمًا وافيًا، على سبيل المثال؟ إن ما يتكشّف فى نهاية المطاف هو أنه لا يستطيع.

والمشكلة هى أن علم الدلالة القائم على الاختلاف لا يتيح للمرء، على الرغم من تخمينات سوسور، أن يَصِفَ معنى أبسط الكلمات فى لغة ما. وما أعنيه بهذا هو أن من المستحيل منطقيًا وصف مصطلح من مصطلحات القرابة كـ "aunt" مثلاً، فى إطار نظرية فى علم الدلالة تقوم على عامل بدئى أو جذرىّ واحد لا يمثّل سوى واقعة وجود اختلاف بين دالّ وآخر. ونظرًا لوجود برهان بسيط وغير صورى على هذا، فإننى أتردد فى تقديمه فى الحال.

لو أخذنا الكلمة الإنجليزية "aunt" لوجدنا أن أحد معانيها الأساسية تعطيه العبارة "sister of parent" (أخت أحد الوالدين) أو العبارة المكافئة الأطول "sister of father or mother" (أخت الأب أو الأم)؛ وأى توصيف لدلاليات الإنجليزية -أى معجم مثلاً- لا يمثّل هذا المعنى لا يكون وافيًا من الناحية الوصفية غير أن الشىء الوحيد الذى يمكن تمثيله فى إطار علم الدلالة القائم على الاختلاف المحض هو الاختلاف بين دالول وآخر. ولو افترضنا أننا نمثل عامل الاختلاف الوحيد بعبارة إنجليزية مثل "-different- from" (مختلف عن ...) أو بـ "not" (ليس...) وحسب، فإننا سنجد أن تمثيلنا لمعنى كلمة "aunt" سيكون:

ليس أبًا، ليس أمًا، ليس أختًا، ليس أخًا ... ليس رجلاً، ليس امرأةً ... ليس صبيًا، ليس بنتًا ... ليس نمرًا، ليس فيلاً... ليس دراجة، ليس باصًا، ليس طائرة ... ليس كوكبًا، ليس إلكترونًا ... ليس فرضية، ليس قيمة ...

وهلمجرا، عبر اللغة بأكملها. فهذه هى الطريقة التى يمكن لعلم الدلالة القائم على الاختلاف أن يمثّل بها معنى كل كلمة، ذلك أن الاختلاف بين مداخل كلمات المعجم ليس ناجمًا إلا عن أن الكلمة لا تستطيع أن تظهر مع العامل " ليس – " فى مدخلها الخاص فى المعجم.

والحق أن أمر هذه النظرية لا يقتصر على كونها خرقاء على نحوٍ منافٍ للعقل، ولا على كونها تجعل من المحال على أحد أن يتعلّم اللغة فى أىّ يوم من الأيام، إذ سيكون الحمل الواقع على كاهل الذاكرة عظيمًا جدًا؛ بل يتعدّاه إلى أسوأ من ذلك، حيث يكون من المستحيل منطقيًا تمثيل معانى كلمة "aunt" أو مئات الكلمات البسيطة مثلها. فمن غير المُسْتَطَاع مطلقًا، فى مثل هذا النظام، تمثيل المعنى "sister-of-parents" (أخت أحد الوالدين) إذ يحتوى هذا المعنى على "of" ومن غير المستطاع أيضًا تمثيل العلاقة المنطقية "or" (أو) فى العبارة "father or mother" وحين يعجز المرء عن تمثيل كلمة مثل "aunt" فمن المؤكَّد أنه سيعجز عن تمثيل كلمات أعقد بكثير مثل "ماركسى" أو "ميتافيزيقى".

إننا أمام استحالة منطقية هنا. ومع أننى لا أستطيع أن أدخل أكثر فى هذا السجال هنا، إلا أن من الممكن أن أبيّن أننا نحتاج إلى عدد هائل من الجذور الدلالية، من أنواع منطقية مختلفة كثيرة، لكى يمكن لمعجم أن يكون قابلاً للكتابة، أو لكى يمكن للغة تحمل مثل هذه الخصائص أن تعمل عملها. ومن هذه الجذور مثلاً، علاقات منطقية أولية مثل "أو"، وتقابلات دلالية أساسية مثل **مادة فيزيقية** مقابل **تجريد**، وهلمجرا.

ويمكن أن نلاحظ أيضًا أن هذه الاستحالة المنطقية ستنتقل من نظرية اللغة إلى أىّ نظرية محتملة فى الخطاب. فحين يكون خطابنا مؤلَّفًا من دوال بلا معنى، ودلالتها الوحيدة هى اختلافها عن الدوال الأخرى، فإن من المستحيل منطقيًا على لعبة الاختلافات هذه أن تتكشف عن معنى كلمة "aunt". ولو افترضنا أن لدينا الدوال "أخت"، "أخ"، و "أو"، فإن كل ما نعرفه عنها هو أنها مختلفة واحدها عن الآخر، وعندها لن تنقل السلسلة اللغوية "أخت أو أخ" فى خطابنا المعنى (أخت أو أخ)، بل ستنقل المعنى ليس أخًا وليس أختًا، الذى هو معنى مفيد، إلا أنها ستنقل معه أيضًا ليس تنينًا وليس حاسوبًا وليس كوامى نكروما، وهى معانٍ غير مفيدة بهذا القدر.

بيد أن نقّاد الأدب لا يلتقطون على الدوام كلّ ما ينطوى عليه هذا السجال من قوّة. ولقد صادفت مرّة هذا الردّ من أحدهم: "قد يكون هذا صحيحًا، إلا أننى لا أزال أجد مبدأ التقابل مفيداً فى تحليل الإعلانات". وقد يقول غيره أنه يجده مفيداً فى تحليل بروست. والردّ على ذلك هو أن النقد والتحليل الأدبيين يستخدمان النظرية استخدامًا انتهازيًا فى العادة، سواء كانت وافية أم لم تكن فى أساسها؛ غير أن المُسْتَخْدِمين يراقبون ضمنيًا تطبيق كل نظرية كيما يتجنّبوا التوصّل إلى نتائج منافية للعقل. وهكذا فإن سجالاً يعتمد المصادرة على المطلوب، كالسجال الوارد آنفًا، والذى يبيّن أن العبارة "أخت أو أخ" تعنى، وفقًا لنظرية محددة فى المعنى، "ليس تنينًا وليس حاسوبًا وليس كوامى نكروما"، هو سجال يُرَى على أنه سخرية محضة، ولا يستحقّ سوى ردّ وحيد هو أننى "لا يمكن أن أقول شيئًا بمثل هذا السخف". فإذا ما كانت نظرية المعنى نظرية جدية، فمن الواجب أن تُزَال النتيجة السخيفة المنافية للعقل من قِبَل النظرية ذاتها، دون أن تُتْرَكَ لذكاء من يستخدم هذه النظرية. أما إذا كنت مهتمًا بالنظريات ذاتها، فإن الردّ الصائب على اختزال النظرية إلى سخف ومنافاة للعقل هو التخلّى عن النظرية أو تعديلها.

وآية ذلك هو أنّ نظريات المعنى، سواء فى البنيوية المتأخّرة أو فى القواعد التوليدية، لديها دورٌ طموحٌ جداً، فالمُرَاد لها هو أن توفّر أرضية أو أساسًا ينهض عليه المعنى الألسنى، والتعقّل باستخدام اللغة، ومعظم أشكال التفكير. ولا ينبغى أن تحتاج مثل هذه النظريات إلى أن يُكْمِلَ ذكاء المُسْتَخْدِمِ نواقص فيها، إذْ أنها هى ذاتها جزء من محاولة **لتفسير** ذكاء المُسْتَخْدِمِ، وهى ليست أساسًا بالمعنى الذى تتّخذه ميتافيزيقا مثالية؛ وإنما تتمتّع بدورٍ فى نظرية ألسنية نفسانية تجريبية.

ومن المدهش تمامًا، فى مثل هذه الظروف، أن نصادف أُناسًا لا يزالون يتكلمون على معانٍ "ناشئة من لعب الاختلافات"، حيث من السهل أن نرى أنه حين يكون من المستحيل أن تنشأ على هذا النحو حتى المعانى البسيطة كمعنى كلمة "aunt"، فإنّ المعانى المعقدة والمهمة لن تكون مطروحة على بساط البحث أصلاً. وأنا أتساءل ما إذا

كان أنصار هذا الموقف يتكئون على سوء فهم لسجال جاك ديريدا الموجَّه ضد نظرية هوسرل فى الدالول. حيث يُقَال إن نظرية هوسرل هذه تستند إلى ميتافيزيقا الحضور التى ترى إلى المعنى بوصفه حاضراً حضوراً مباشراً فى التجربة الذاتية. أما ديريدا فيرى، على النقيض من هذا، أن ثمة عنصراً من الاختلاف، مُرْجَأً، وغير مباشر، حتى فى دواليل تحمّل معنى بدهيًا وبيّنًا بذاته. ولا شك أنّ مثل هذا الرأى هو رأى صائب ضمن الفلسفة الظاهراتية، إلا أن بونًا شاسعًا يفصل بين هذه الفلسفة السلبية وبين جَعْلِ الاختلافات المحضة أساسًا لنظرية فى المعنى الألسنى.

وثمة مناقشة مقتضبة لهذه القضية، فى سياق عمل فى **الذكاء الاصطناعى**، نجده فى مقالة لكولومبو وترنر ١٩٨٩، حيث يقولان:

> **تشكّل هذه النظرة المركَّبة أساسًا حتى لجهود أولئك الذين يسفّهون الأفكار السوسورية فى المعنى. فالإثارة فى تفكيك القواعد السوسورية (انظر ديريدا ١٩٦٦، ١٩٦٧) تستند إلى ملاحظة مفادها أنه إذا ما كان المعنى مسألة تعارضاتٍ تخالفية ضمن نظام، فإنّ شيئًا فى النظام العلائقى لا يمكنه أن يحول دون انزلاق المعنى انزلاقًا لا متناهيًا. ويكمن خطأ هذا التفكير فى منطلقه، لا فى نتيجته. فالنظرة المركَّبة البسيطة فى المعنى هى وحدها التى يمكن أن تقدّم لنا ما فى التفكيك من "إمكانات الانحراف المرجعى المدوِّخة" (دى مان ١٩٧٩).** (كولومبو وترنر، فى كوهن ١٩٨٩، ص ٣٨٩ - ٣٩٠)

من الواضح أن كولومبو وترنر قد ذهبا إلى أبعد مما ذهبت، فهما يساجلان ضد كامل النموذج المركّب فى المعنى، فى حين اكتفيت من جهتى بتبيان القصور فى نمط فرعى من هذا النموذج، هو النمط الذى لا يشتمل إلا على علاقة التقابل البسيط. واعتقادى إنّ قسمًا من النظرية المركَّبة لا بدّ أن يشكّل نظامًا فرعيًا أساسيًا من نظرية شاملة فى المعنى الألسنى؛ حيث يكون على المرء فى لحظة ما أن يمثّل معنى

كلمة "boy" (صبى) على النحو "immature ،human ،male" (ذكر، إنسان، لم يبلغ سن الرشد)، وأن يمثل معنى كلمة "girl" (بنت) على النحو "immature ،human ،female" (أنثى، إنسان، لم تبلغ سن الرشد) إلا أنّه من الضرورى أيضًا وجود تمثيلات دلالية أخرى تتفاعل مع هذه الأخيرة. وعلى سبيل المثال، فإن الناطقين بالإنجليزية يعرفون أنّ المحركات البترولية ومحركات الديزل هى محركات تحرق الوقود البترولى أو وقود الديزل، فى حين أن المحرّك الاحتراقى هو عربة تحتوى على معدّات تتكفّل بإخراج النار إلى الخارج. ولكن السؤال هو كيف يخزنون هذه المعرفة؟ إنّ التمثيلات الموجودة فى المعجم العقلى الذى نستخدمه للتفكير ربما كانت تشبه شبهًا جزئيًا وثيقًا مداخل المعجم العملى، حيث نجد جملاً شارحة معقّدة تشفّر معرفة العالم أو ترمّزها، بل قد نجد أيضًا جملاً مطروحة كأمثلة تُسْتَخْدَم فيها الكلمة. كما سيكون عليها أن تشتمل على معانٍ ميتافيزيقية معيارية، غير أن هذا الأمر يستحقّ مقطعًا خاصًا ولن نتطرق إليه الآن.

إنّ علم الدلالة السوسورى يوفّر لنا أبسط مثال لما دعوته بـ "البؤس المنطقى" فى نظرية بنيوية. وحتى لو كان قسط من النموذج المركّب فى المعنى ملائمًا ووافيًا، فإن نظرية المعنى بوصفه اختلافًا محضًا لا تستطيع أن تتملّك من العنصر الدلالى سوى جوانب منطقية ضئيلة هى أضعف من أن تتيح لها وصفًا وافيًا للطرائق المعقدة التى تعنى فيها الجمل أشياء بالفعل. ولو كانت اللغة على هذا النحو لما استطعنا أن نستخدمها فى قول أىّ شىء عن العالم؛ لكن الذى حال بيننا وبين تقديم نظرية وافية عن طريق النظريات الاجتماعية والنفسانية هو أن علم الدلالة القائم على الاختلاف المحض لا يوفّر لنا أى سبيل لاقتناص اللغة بمثل هذه النظريات.

٥- واقع الاستعارة وبنية عالمنا

لقد قيلت أشياء بالغة الغرابة، فى الأعمال ما بعد البنيوية، عن دور الاستعارة فى اللغة. ففى بعض الأحيان نجد ذلك التناول الجاكوبسونى البسيط، بما فيه من تقابل

بين الاستعارة بوصفها حركة على طول محور اللغة التبديلى والكناية بوصفها حركة على طول المحور التركيبى. وهذه نظرة يصعب عليها أن تحيط بالتحول من نموذج التركيب التسلسلى والاختيارى لدى سوسور إلى نموذج لاحق تُبنى فيه الجُمَل مثل أشجار، وتتفرع فيه الأشجار إلى أشجار أخرى عن طريق التحويلات. كما نجد فى أحيان أخرى من يشير إلى أن الاستعارة هى البداية وأنها أصل اللغة على نحوٍ غامض من الأنحاء. ويبدو أن هذه النظرية الأخيرة هى ضرب من النظرية الميتافيزيقية المتعلّقة بالأصول، وترتكز على بعض الخصائص المعرفية الواقعية الخاصة بالاستعارة والتى سوف ننظر فيها باقتضاب. أما فى أحيان أخرى، فنجد من يشير إلى أنَّ ما من تمييز بين معانى الكلمات الاستعارية ومعانيها الحرفية. وهذا خطأ بيّن، ويجعل من المستحيل علينا أن نضع المعاجم.

من الواضح أن تشكيل استعارة فعّالة ذات سريان هو عملية تتعالى على أىّ لغة محددة. فالاستعارة الجديدة يمكن أن تُتَرْجَم على الدوام من لغة إلى أخرى ، شأنها شأن نسيبها الأدبى الطويل، المجاز أو الأليغورة. وأنا أتذكر هنا رؤية الإخوة ماركس وهم يحوّلون حشداً فى دار أوبرا إلى مباراة فى الركبى دون النطق بأىّ كلمة. واعتقادى، شأن أرسطو، أن العملية الأساسية التى تنطوى عليها الاستعارة ليست سوى العملية المفاهيمية العامة المتمثّلة فى إيجاد مماثلةٍ أو قياس ينطوى على الإيضاح بين شىء و آخر؛ وبذلك يمكن أن تكون الاستعارة حقًّا فى القلب من التفكير، مع أنه لا يبدو أن ثمة سببًا خاصًا يدعوها لأن تكون فى القلب من اللغة.

فما يهمّ اللغة هو الاستعارات **الميتة**. ففى أىّ لغة ثمة قسط هائل من الكلمات التى تحمل واحداً أو أكثر من المعانى المشتقة ليست سوى استعارات اعتيادية مألوفة، حيث يتعلّم المرء هذه الاستعارات حين يتعلّم اللغة، فلا يكون كفؤًا فى هذه اللغة ما لم يتعلّمها. وإليكم هذا المثال لعائلة من الاستعارات الميتة:

The boy kicked the ball (معنى حرفى)

ركل الولد الكرة

The kick of a gun

ارتداد بندقية

The runner kicked for home

زاد العدّاء من سرعته باتجاه البيت

Living for kicks

العيش من أجل المباهج

He kicked the drug habit

تحرّر من عادة الإدمان

Let's kick the idea around for a bit

دعنا نناقش الفكرة قليلاً

He kicked the bucket

مات

تنطوى هذه الجمل جميعًا ما عدا واحدة - هى الجملة الحرفية - على مقارنة مكبوتة تمنح كلاً منها قوة بلاغية خاصة تختلف فى كل حالة عن الأخرى إذ تتوقف على مادة المقارنة المكبوتة. وهكذا فإن "living for kicks" تعنى العيش من أجل الملذات العنيفة، المدمّرة للذات، تلك الملّذات التى هى فى طبيعتها العنيفة والحسّية والمدمّرة للذات أشبه بتلقى الركلات. أما "kicking the idea around" فتعنى مناقشة الفكرة بطريقة لعوب، دون أى نظام، كما يحصل حين نركل كرة القدم فى حديقة. (انظر جاكوبسون ١٩٧١، حيث تجد مزيداً من النقاش حول هذا الأمر).

إنّ معجمًا وافيًا لا بدّ أن يلحظ المعانى الاستعارية للكلمات ويفسّرها، وإلا سيخفق فى وصف معرفة الناطق المحلّى باللغة المعنية، وفى تقديم معلومات كافية للمتعلّم الأجنبى. أما العمق الذى ينبغى أن يصله التفسير فهو مسألة فيها نظر. فمعظم الناطقين لا يعرفون بصورة واعية ما هو حدّ المقارنة المكبوت فى استعارة ميتة، إلا أنهم يعرفونه بصورة لا واعية، أو يعرفونه على الأقل ما إن يُشَار إليه.

يترتَّب أمران اثنان على تناول الاستعارة الميتة هذا. الأول هو أنّ لا معنى للسجال بأن ليس ثمة "أى اختلاف" بين معانى الكلمات الاستعارية ومعانيها الأخرى، كما أنه لا معنى للسجال بأن المعانى الاستعارية تأتى فى المقام الأول؛ فمن غير الممكن وضع معجم إنجليزى على أى من الأساسين. وحين لا يمكنك أن تقوم بشىء أولى مثل وضع معجم للإنجليزية، فمن المؤكّد أنك لن تستطيع القيام بشىء معقد مثل تفسير كيفية عمل قصيدة شعرية. أما الأمر الثانى فهو أن تناول سوسور للمعنى بوصفه مسألة تقابلات محض هو تناول قاصر. فما من سبيل لرؤية كيف يمكن لأى شكل من أشكال النظرية المركَّبة أن يحيط بالمعانى الاستعارية.

والشىء اللافت فى الاستعارة العامية " let's kick the idea around a bit" هو أنها ليست استعارة متعلقة بالعنف، بل استعارة متعلقة باللعب؛ وأن ما يحكم نبرتها الشعورية ليس الخصائص الألسنية السطحية للنصّ، بل المقارنة الأساسية. (ثمة عنف حاضر، بالطبع، لكنه خاضع للّعب). وهذا ما يشير إلى أن الأمر الحاسم حتى بالنسبة للأثر الأسلوبى هو مجموعة من العمليات المنطقية أو المفاهيمية أساسًا والتى تُرى من خلال اللغة، وليس اللغة ذاتها.

دعونا ننظر الآن إلى توصيف استعارى نجده فى أسلوب سجالى كثير الورود: "I attacked his position" (هاجمتُ موقفه). فهنا يتمّ تصوّر السجال على أنه ضرب من الحرب، ويتمّ تصور الفكر أو الأفكار كمنطقة معارك. ويوضح العدد الكبير جداً من الاستعارات المشابهة – "ربحت السجال"، "مزاعمك لا يمكن الدفاع عنها"، "انتقاداته أصابت الهدف"... إلخ – أنّ لدينا هنا ما يتعدّى المقارنة السببية؛ لدينا إحدى البنى

المفاهيمية الأساسية التى نفهم من خلالها ماهية التفكير والسجال. فاستعارة السجال بوصفه حرباً هو طريقةٌ يصبح من خلالها مفهوم السجال المجرد أمراً ذا معنى بالنسبة للمستخدم. ويرى لاكوف وجونسون (١٩٨٠)، اللذان أخذت منهما أمثلتى الأخيرة، أن معظم النظام المفاهيمى الإنسانى هو استعارى على هذا النحو فى طبيعته. فالاستعارات الميتة هى كما يشير عنوان كتابهما، تلك **الاستعارات التى نحيا من خلالها**.

والاستعارة الأعمق بعد هى الاستعارة التى تصوّر الفكر على أنّه منطقة، وهى استعارة ربما كانت أشدّ أهمية من الناحية المفاهيمية قياساً بالاستعارة القائمة عليها، وهى أن السجال حرب على منطقة. فنحن كعضويات مجسّدة فيزيقيًا يمكننا القول إننا نفهم العلاقة بين أجسادنا والمنطقة التى نسير فوقها فهمًا مباشراً وسابقًا على المفاهيم؛ وإننا نفهم الفكر من خلال توسيع فكرة المنطقة (وغيرها من أنظمة الاستعارة المرتكزة أساسًا على التجربة الجسدية) توسيعًا قائمًا على القياس. والحق أننى أقوم هنا بشىء من التبسيط، فما يقترحه لاكوف عمليًا (١٩٨٧، ص ٢٨٣) هو أن ثمة **ترسيمات صُوَرية** معينة، مشتقة هى ذاتها من التجربة الجسدية، ونشكّل من خلالها مفاهيم عن كيانات وعلاقات مجردة. وهكذا تُفْهَم المقولات المفاهيمية بصورة عامة من خلال الترسيمات الصورية لدى **المحتوين** عليها؛ كما تُفْهم البنى التراتبية من خلال ترسيمات **الجزء – الكلّ** وترسيمات **الأعلى – الأدنى**. وجميع هذه الترسيمات المجردة تقوم على تجربة جسدية ومتعينة بصورة سابقة على المفاهيم، ومن المفترض أنها متعينة بالمثل فى كل مجتمع بشرى.

وهكذا يعمل التفكير، بالنسبة لعلم المعرفة لدى لاكوف وجونسون، على جعل العالم فضاءً للتجربة الجسدية؛ فهو ليس امتلاكًا لنظام رمزى مجرد يمثّل عالمًا موضوعيًا باستقلال عن العضوية. فنحن نجد **الجسد فى العقل: الأساس الجسدى للعقل والخيال**، كما يقول مارك جونسون. وهكذا يجد النظام المفاهيمى أرضيته فى البيولوجيا؛ وتحديداً فى البنية الطبيعية لنظام تصورى وسابق على المفاهيم لا يقتصر على توفير

الترسيمات الصُّوَرية الأساسية المذكورة آنفًا وحسب، وإنما يحدد أيضًا نمط الموضوع الذى نعرفه بصورة طبيعية فى بيئتنا، ونعامله كقالب نمطى لمقولاتنا المفاهيمية اللاحقة الأعمّ.

وهكذا تهيّئنا الطبيعة لأن نعرف ما تتّسم به البيئة من سمات متوسطة المستوى كالأشجار والكلاب والناس. أما معرفة المقولات المحددة أكثر والتفصيلية - كمعرفة نسل خاص من الكلاب، مثلاً - أو المقولات الأشدّ تجريداً وعمومية - كمقولة "الصلب" أو "السائل" مثلاً - فهى مسألةُ تَعَلُّمٍ معقَّد قائم على مفاهيم أسبق وأبسط. فنحن نقيم نماذج معرفية مثالية عن العالم من خلال تلك المفاهيم متوسطة المستوى. ولكى نتوصل إلى مفاهيم أدقّ وأعمّ فإننا نطور مزيداً من التطوير تلك النماذج المعرفية القائمة على مقولاتنا البدئية. ويشير لاكوف إلى أن مستوى عمومية المقولات التى نجد من السهل تعلّمها يتوافق تقريباً مع مستوى الجنس البيولوجى لا مع الصنف أو النوع، لكننى لا أحسب أن هذا صحيح بمعناه الحرفىّ؛ فلا بد أن يتوقّف الكثير على مستوى التصنيف الذى نحتاجه فى تجربتنا اليومية. (فى طفولتى كان لدى والدىّ كلب من صنف الأرديل ترّير[١]، ولذلك فإن هذا الكلب يمثّل، بالنسبة لى، القالب النمطى لجميع الكلاب، وهو ما أعنيه حين أقول "كلب"، وأرى الكلاب جميعًا تنويعات عليه، وأجد أن ثمة شيئًا من الاستعارة فى تسمية كلب من صنف آخر، كالسلوقىّ، كلبًا! والتفكير بكلب من الأرديل بوصفه كلبًا من الأرديل ترّير، أى بوصفه عيّنة من صنف فرعى من الكلاب حيث يشتمل الصنف الأساسى أيضًا كلاً من كلاب الأرديل والسلوقى والكلب الذئبى الأيرلندى، هو فعل أعقد من التفكير به بوصفه مجرد كلب) .

وتبعًا لهذه النظرية، فإن عملية تشكيل المقولات تعطيها الطبيعة؛ إلا أنها تتطور بالثقافة؛ وبعضها يبدو مُمَثَّلاً فى عبارات اللغة ومُخَزَّنًا فيها. وهكذا يكون الزمن فى جزء من فهمنا له، وفى ثقافات معينة وليس فى جميعها، مصدراً أو مورداً، شأنه شأن

---

(١) نوع من كلاب الصيد. (م)

المصادر أو الموارد الفيزيقية؛ فيمكن لنا أن نبدّده أو نضيّعه. ومع أن بعض الثقافات لا تجد معنىً فى مثل هذه العبارة، فإنها بالنسبة لنا طريقة طبيعية جداً من طرق التعبير بحيث لا نعود نعيها بوصفها استعارة. وعلاوةً على ذلك، فإن القول إن الضغوط الاجتماعية يمكن أن تتوسّع كثيراً فى مجتمع رأسمالى هو استعارة. ولاكوف يقتبس مثالاً مشؤوماً من مقالةٍ ترى أن المُسْتَخْدَم الذى يبدّد الوقت - كأن يطيل فترة تناول القهوة مثلاً - هو شخص يسرق الوقت فعلاً. ولا يحتاج الأمر إلا إلى قرار برلمانى لتحويل ذلك من استعارة إلى انتهاك واقعى قد يُعَاقَب عليه بالحبس. وعندئذ لن يكون الزمن كمصدرٍ أو موردٍ له ثمنه مجرد استعارة بلاغية، بل واقعًا مبنيًا على نحوٍ اجتماعى.

إنْ كانت هذه النظرية صائبة - مع أننى لم أذكر هنا إلا بضع نقاط بارزة وقليلاً من الأدلة الداعمة - فما الذى تنطوى عليه بخصوص سؤالنا الأساسى فى هذا الفصل، علاقة اللغة بالفكر، والتجربة، والواقع؟ يرى لاكوف أن هذه النظرية تضع تحت طائلة الشك أىّ واقعية موضوعية عامة فى الوقت الذى تحافظ فيه على واقعية أساسية معينة مفادها أن ثمة عالمًا واقعيًا هُيّئنا بيولوجيًا لأن نرتكس حياله، أما مفاهيم كمفهوم الزمن بوصفه مصدراً أو مورداً فهى بناءات ثقافية. والاسم الذى يطلقه لاكوف على موقفه الفلسفى هذا هو **التجريبية**. وأنا أقبل الموقف الذى يرى أن الكائنات البشرية تعيش، فى حقيقة الأمر، فى فضاء تعيّن أبعاده بيولوجيتهم، وأن المفاهيم المعقدة هى بناءات ضمن هذا الفضاء. وأقول إن هذه حقيقة تجريبية ضمن إطار فلسفى واقعى؛ وإن بيولوجيا لاكوف وعلم النفس الذى يقدّمه هما علمان تجريبيان، وليسا إطارين ظاهراتيين.

ومن الواضح، على أىّ حال، أنَّ ما من سبب للقول إن الأنظمة المفاهيمية المُجَسَّدة فى الاستعارات الأساسية التى نفكّر بواسطتها هى مجرد نتاجات جانبية من نتاجات اللغة. فمفهوم السجال بوصفه حرباً ليس تجمّعًا لعبارات استعارية، بل واحد من التصورات العامة الكثيرة الناظمة لطريقة تفكيرنا وسلوكنا، حين نساجل بشأن

السجال أو نفكّر فيه، مع أنه مفهوم مُخَزَّن فى اللغة ومُمَثَّل فيها فى عبارات كثيرة، ومع أن جزءًا من عملية إدخالنا فى الثقافة يأتى بلا شك عبر تعلّم هذه العبارات عند تعلّم اللغة. وذلك علاوةً على أن وجود هذه العبارات يجعل أنساقًا معينة من التفكير أسهل وأسرع.

إذًا، إن ما يجعلنا نخوض سجالات كالحرب ليس وجود عبارات مثل "مهاجمة موقفه"، و"الدفاع عن موقفى"؛ إلا أن هذه الأخيرة تيسّر من غير شك تفكيرنا بالسجال على هذا النحو؛ كما أنها أدلة ألسنية ملائمة على أننا نفكر على هذا النحو. غير أنها لا تحكى القصة كاملةً. خذوا مثلاً استعارات ليست حربية مثل "دعنا ننظر فى جميع الأدلة ونحاول أن نجد الحقيقة" أو العبارة التى استخدمتُها للتوّ "لاتحكى القصة كاملة". لعل كلّ لغة من اللغات تشتمل على السلسلة الكاملة من التعبيرات الاستعارية المطلوبة لأداء المهام المعرفية التى تتطلبها الثقافة. وإذا ما كنا نبحث عن عوامل سببية جوهرية، كى نجيب عن السؤال "لماذا هذه المهام المعرفية وليس غيرها؟" فإننى لا أزال أتطلع إلى تفسيراتٍ ماركسية وفرويدية، وإلى تفسيرات داروينية فى جوهرها تتعلق بالبقاء كما تتعلق بالانتخاب الجنسى.

٦- بناء المفاهيم المعقدة بواسطة اللغة

إِنْ كانت نظرية سوسور فى اللغة قاصرةً على المستوى الدلالى، فإن السؤال الذى يمكن أن نطرحه على أنفسنا هو: أىّ نظرية هى الوافية؟ لكن غاية هذا المقطع، بل وهذا الكتاب، ليست أن يقترح مثل هذه النظرية، وإنما أن يطرح واحدة أو اثنتين من إشكاليات المعنى المهمة التى تحتاج إلى أن نتناولها، كالإشكالية التى ناقشناها للتوّ، والمتعلقة بالأهمية المعرفية للاستعارة.

إنّ الخاصية الأهمّ بين خاصيات اللغة البشرية ليست، باعتقادى، أنها تنقل أفكارًا، وإنما أنها تشفّرها أو ترمّزها. ونحن حين نقول هذا لا نعنى أن الأفكار يمكن

أن توجد منفصلةً، وعلى نحوٍ غير مُشَفَّر أو مُرَمَّز. غير أن من الممكن عادةً تحويل هذه الأفكار من تشفير إلى آخر، عن طريق الترجمة أو إعادة السبك. ومثال على ذلك ما نعلمه من أن أفكار فرديناند دو سوسور الأساسية حول اللغة توجد بالفرنسية، فى طبعتين لمحاضراته الأصلية، وتوجد بالإنجليزية، فى طبعتين متمايزتين قدّمهما كلّ من باسكن وهاريس؛ كما قام جوناثان كوللر بشرحها فى كتابه الصادر عن سلسلة Fontana، بينما شرحتها أنا بكلمات مختلفة فى المقطع الثانى من الفصل الأول فى هذا الكتاب. ولا شك أننا جميعًا مختلفون حول التفاصيل؛ إلا أن الواقعة المتمثّلة فى أن كلّ ما سبق هو طبعات مختلفة لأفكار سوسور تبيّن أن للمفاهيم درجة ما من الاستقلال عن الكلمات التى توضع فيها.

ولكن على الرغم من أن مفاهيمنا لابدّ أن تكون مستقلةً على نحوٍ ما عن الطريقة التى يُعَبَّر بها عنها، إذ إن الترجمة وإعادة السبك هما أمران ممكنان إلى مدى معين، فإنه يبدو من المعقول أن نزعم أنه من غير الممكن بناء المفاهيم المعقّدة دون مساعدةٍ توفّرها لغة ما. والسؤال المهمّ، إذًا، ما الخصائص الشكلية التى تتمتّع بها اللغات الطبيعية كى تمكّننا من بناء مفاهيم معقّدة بواسطتها، خاصةً أن من الواضح أن إمكانات بناء المفاهيم عن طريق سكّ الكلمات الجديدة، والاستعارات الأصيلة، وخرق القواعد هى إمكانات ضئيلة للغاية. وبعبارة أخرى ما الآليات الألسنية الأخرى الممكنة؟

يشكّل "الاقتصاد البريطانى" مثالاً واضحًا على مفهوم مبنىّ، فى عقل كلّ من تعامل معه، عن طريق الشرح اللغوى فى المقام الأول. فمعظم قرّاء الصحف، أو متابعى برامج الأخبار الإذاعية، لديهم فكرة جيدة عما يعنيه ذلك، ويمكنهم أن يرتكسوا على نحوٍ من الأنحاء حيال الأخبار المتعلقة بما إذا كان يسير سيرًا حسنًا أو رديئًا، وما إذا كان يعانى من علّة ما كالركود أو يحوز غنائم من اكتشاف مصادر جديدة للنفط. فسمات الاقتصاد هذه تؤثر على حيواتنا تأثيرًا مباشرًا، بطرائق لا تُعَدّ ولا تُحصى. ونحن نشعر بها فعلاً حين نشرع بتكوين مزيد من الثروة أو حين نخسر

عملنا بالمقابل. غير أن ما من سبيل لأن نفهم هذا المفهوم من خلال التجربة وحدها دون شروحات لغوية.

وما ينبغى أن تقوى نظرية ألسنية على القيام به هو تفسير الكيفية التى يمكن من خلالها لمجموعة هائلة من الشروحات اللغوية أن تضفى معنى على عبارة "الاقتصاد البريطانى"، فتمثِّل بذلك مفهومًا معقدًا. وبقدر ما أعلم وأعتقد، فإنه ما من نظرية ألسنية يمكنها أن تقوم بذلك إلى الآن. وقد يرى المرء أن مثل هذا العمل هو مهمةُ نظريةٍ **تداوليةٍ** منفصلة، شبه فلسفية، لا تزال مكانتها التجريبية بعيدة عن الوضوح (انظر ليفنسون ١٩٨٣). أو قد يخمّن على نحوٍ مبهم أنها مهمة علم نفس المعرفة بوصفه علمًا معنيًا بمسائل مثل هذه؛ إلا أن علم النفس هو بلا طائل هنا ما لم توجد نظرية ألسنية مناسبة. وما ينبغى على نظرية نفسانية أن تفعله هو أن تلقى الضوء على الآليات النفسانية الشاملة أو الكونية التى يمكنها أن تعمل من خلالها مثل هذه النظرية الألسنية (إذا ما توفرت). وبقدر ما أعلم وأعتقد، فإنه ليس ثمة نظرية نفسانية وافية من هذا النوع.

١-٦ قواعد التركيب (النحو) والنماذج الحاسوبية

لقد جرى تقدّم عظيم باتجاه فهم عملية بناء المفاهيم المعقدة بواسطة مفردات اللغة حوالى عام ١٩٥٧ حين أحيا شومسكى اهتمام الألسنيين بالتركيب (النحو)، أى بقواعد بناء اللغات، التى تبدو، إلى مدى محدّد، مستقلة عن معانى الكلمات التى نستخدمها. ومع أن شومسكى لم يكن يفكّر بالحواسيب على نحوٍ خاص حين كتب **البنى التركيبية** (١٩٥٧) ، فإن كتابه هذا كان له أثره على علم الحواسيب. فحين تضع مجموعة من قواعد البناء الخاصة بلغة ما، ومعجم مفردات هذه اللغة، فى برنامج حاسوبى، فإن آلة الحاسوب ستكون قادرة على إنتاج عدد لامتناهٍ من الجُمَل حسنة البناء، وستبدو كلّ واحدة منها للقارئ معبّرةً عن فكرة معقدة، على الرغم من أن الحاسوب ليس لديه،

بالطبع، مثل هذه الفكرة. وربما كان فى هذا إشارة إلى نَزْرٍ قليل مما يجرى فى الدماغ حين نفكّر أو نتكلّم، وإن كان بعيدًا عن تقديم نموذج للأداء الألسنى فاعل ومفيد، وعلى الرغم من أن مثل هذا الشيء لم يُقْصَد منه.

وهكذا فإن الحاسوب الذى أكتب عليه هذا الكلام هو أيضًا يطبّق قواعد مُصَغّرة خاصة بشذرة من الإنجليزية، وقد ألّف للتوّ الجمل التالية:

A man that passed away became a director of the polytechnic

A frantic girl compromised a rock- star

The clerk -of- the- court answered for the desperate husband

وكلّ جملة من هذه الجمل تسير وفقًا للقواعد، وهى معقولة وتنقل لى فكرة واضحة (مع أنها لا تنقلها للحاسوب). وبذلك يحاكى البرنامج بعض أجزاء معرفة اللغة لدى بنى البشر.

وربما كان بمقدورنا أن نخطو خطوة أبعد بأن نقدّم نموذجًا ما لمعانى الكلمات، مشطورةً إلى سمات دلالية أو وحدات بدئية من أنواع مختلفة. وقد تشتمل هذه الوحدات على علاقات منطقية مثل "و" أو "أو"، وسمات دلالية قائمة على الطبيعة البدنية للكائنات البشرية والقدرة التصنيفية التى فُطِرَت عليها، كالتقابلات بين الأشياء الحية وغير الحية، وسمات دلالية قائمة على التجربة الثقافية. ويمكن أن نقدّم أيضًا عروضًا للكيفية التى يمكن من خلالها لهذه السمات أن تجتمع معًا، وفقًا لبنية الجمل التى تُقدِّمها قواعد البناء، كيما تقدم تمثيلات للمعنى معقدة. وقد تمكّن هذه التوسّعات من محاكاة مقدرات لغوية أخرى، أشدّ تعقيدًا، كتأليف بعض السجالات المنطقية الفعالة والسارية وإدراكها.

لقد دار نقاش واسع ومثير من هذا النوع فى أمريكا بل وفى بريطانيا فى الستينيات، حين كان البنيويون الفرنسيون لا يزالون يبددون وقتهم فى نموذج اللغة البنيوية المهجور، وسوف أتناول هنا كيف تمّ توسيع هذا النموذج، أو تعديله، أو استبداله بنماذج منطقية مختلفة تماماً فى السنوات الأخيرة. ولقد امتلك واحد من هذه النماذج اللغوية -هو القواعد التحويلية "الكلاسيكية" ١٩٦٥- مجموعة من القواعد الخاصة ببنى العبارات الأساسية ولّدت البنى القواعدية التى أُقحمت فيها من ثمّ المفردات المعجمية (أو الأشكال الأساسية للكلمات). لقد أنتجت هذه العملية ما عُرِفَ تقنيًا باسم **"البنى العميقة"**، حيث ثمة بنية عميقة لكل جملة فى اللغة؛ وما يضفى على البنى العميقة معنى هو القواعد الدلالية، وما يمنحها تلفّظًا معينًا هو التحويلات والقواعد الصوتية.

وهذه، بالمناسبة، هى الطريقة الوحيدة التى ينبغى أن يُسْتَخْدَم بها مصطلح "البنية العميقة"، اللهم إلا كاستعارة واعية ومقصودة، فهو لا يعنى فكرةً أساسية قديمة، أو معنى عميقًا، أو ما تريد أن يعنيه. وثمة أشكال من القواعد التوليدية لا تستخدم البنى العميقة، ومثال على ذلك أن علم الدلالة التوليدية فى الستينيات والسبعينيات كان يستخدم تمثيلات للمعنى منطقية أساسية بدلاً من ذلك، وهذا ما يجعل من الضرورى أن يُطْبَع على هذه المفاهيم التقنية اسم المُصَنِّع و تاريخ الصُنع، فنقول: "البنية العميقة (شومسكى ١٩٦٥)"، وذلك ليس احترامًا لقانون الملكية وحسب، وإنما لأن الاستعارات القائمة على المفهوم سوف يُسَاء النظر فيها من غير ذلك.

ويعتبر الألسنيون أنّ معظم النماذج التى ذكرتها نماذج مهجورة هذه الأيام؛ لكننى أفضّل القول إن ما من نموذج من نوعٍ سابق على النماذج التوليدية يستحقّ النظر فيه على نحوٍ جدّى. وبمجرد وجود هذه النماذج الأخيرة، بما استطاعت أن تفسّره من خصائص اللغة وسماتها (كأجزاء الجمل التى تشملها تراكيب أوسع منها، وعلاقات السؤال والجواب ... إلخ)، فقد بيّنت ضعف النموذج البنيوى البسيط، خاصةً أنها استطاعت أن تفسر قدرتنا على تأليف جمل جديدة وفقًا لمبادئ منتظمة فى البناء،

وهى جمل تعبّر عن أفكار معقدة وجديدة على الرغم من كونها شفافة ومفهومة لدى المتكلّم والسامع وهذه مشكلة لابدّ لكلّ نظرية معرفية محتملة أن تتعامل معها على نحوٍ من الأنحاء. ونحن لا نتكلم هنا على تفكير فلسفى متقدّم أو على استخداماتٍ للغة نوعيةً كما فى الشعر. فما إن تدرك ما يجرى، على المستوى المعرفى، حتى تجد أن ثمة تعقيداً يكاد لا ينتهى فى طلب فنجان قهوة.

٦-٢ الأفكار المعقدة فى أوضاع بسيطة

ها هنا مثال عن الطريقة التى نستطيع من خلالها أن نؤلّف مفهوماً معقداً بجملة أو ما شابه، و لأغراضٍ مباشرة وعملية تماماً:

(*) Pass my coffee over, will you?

(*) Which is it?

(*) The one with coffee split in the saucer, with a soggy cigarette end in it, making a horrible mess.

(*) Oh, that one.

(*) That's it

(*) Here it is.

(*) ناولنى قهوتى ، لو سمحت؟

(*) أى واحد؟

(*) ذاك الذى اندلقت القهوة فيه على الصُحَيفة، والتى فيها عقب سيجارة مبلّل، عَمِلَ خبيصةً رهيبة.

(*) أوه، ذاك.

(*) ذاك هو.

(*) إليك به.

هذا حوار بالغ البساطة، إلا أنه يعمل بطريقة معقدة إلى أبعد حدّ. وكيما نتمكّن من وصف كيفية عمله وحسب، فإن علينا أن نتّكل على آلة متقنة تماماً نستمدّها من الألسنية، وعلم النفس، والفلسفة. والأنكى من ذلك هو أن الآلة التى نحتاجها لم تتطور بعد بكل أجزائها ضمن هذه الفروع.

إن السمة الأهم فى هذا الحوار هو ما نلحظه من أن التعليق الثالث يقيم تمثيلاً لمفهوم فريد ومعقّد، وذلك من خلال عناصر دلالية أساسية فى اللغة المشتركة بين المتكلّمين كليهما:

(*) The cup of coffee with coffee split in the saucer, with a soggy cigarette end in it, making a horrible mess.

(*) فنجان القهوة الذى اندلقت القهوة فيه على الصحيفة، والتى فيها عقب سيجارة مبلَّل، عمل خبيصةً رهيبة.

يمكن لأى ناطق بالإنجليزية أن يبنى هذا المفهوم، لدى سماعه الجملة التى تعبّر عنه أو قراءتها. والحقّ أن أول نظرية ألسنية تقدّم ما يشبه عرضاً وافياً للكيفية التى تُجْبِرُ بها قواعدُ الإنجليزية المعانى المعجمية للكلمات على أن تجتمع معاً فى معنى معقّد واحد كانت النظرية التى ذكرتها منذ قليل؛ أى قواعد شومسكى التوليدية - التحويلية فى عام ١٩٦٥ متضافرةً مع نظرية العلاّم الدلالى لكاتز - بوسكال فى عام ١٩٦٣. (بالمعنى الواسع ، فإنّ هذا لم يقدم سوى ضربٍ من الصياغة الجبرية للحدوس التى عبّر عنها بعض القواعديين قبل آلاف السنين. غير أن الصياغة الناجحة، كما اعتاد لاكان أن يقول، هى خطوة حاسمة فى العلم، مع أن لاكان نفسه لم يخطها قط).

وعلينا الآن أن ننتقل من التوصيف الألسنى إلى توصيف فلسفى لما يحدث فى هذا الحوار القصير. فباستخدام هذه الجملة فى سياق هذا الموضوع المحدد، ينجح المتكلم فى الإشارة إلى شىء واقعى فريد، فنجان من القهوة. وهذا **فعل كلامى**. كما ينجح أيضاً فى أن ينقل إلى سامعه مفهوماً يمكّنه من أن يحدّد الشىء ذاته (والتحديد عملية غير لغوية تشتمل على النظر إليه بالمعنى الفيزيقى!) ويشير السامع إلى أنه قام بالتحديد المعنى عن طريق إشارته **إشارةً حذفية**[1] إليه؛ ويؤكّد المتكلّم الأصلى أو يصادق على هذه **الإشارة**. وعندها يستخدم السامعُ المفهومَ كمرشد للقيام بفعل (مناولة كوب القهوة)؛ كما يصف فى الوقت ذاته فعله هذا، وهو يستخدم فى الوصف كلمة "it" كيما **يشير** إلى الكوب.

ومن وجهة نظرى، فإن ما على الألسنية وعلم النفس أن يشتركا فى تفسيره هو واقعة أن حواراً من هذا النوع يعمل عمله كما هو موصوف. غير أن ما من تناول للّغة (كالتناول البنيوى) أو لعلم النفس البشرى (كعلم النفس السلوكى) يستحقّ أن ننظر فيه هنا نظراً لما ينطوى عليه من بساطة مفرطة تحول بينه وبين التنطّح لمثل هذه الأمور. أما فلسفة اللغة التى تريد أن تكون فعّالة وسارية فعليها أيضًا أن تستطيع التنطّح لتناولٍ من هذا النوع، وهذا ما يستبعد تلك النظريات التى تشير إلى أننا لا نستطيع عمليًا أن نشير إلى أشياء واقعية كأكواب القهوة؛ أو أننا لا نستطيع أن نشكّل مفاهيم عنها يمكن اختبارها عن طريق الفعل وعلى خلفية الواقع الموافق؛ أو أن المفهوم المعقد حين يُشَكّل عن طريق بناء لغوى، فإنّ الشىء الموافق لابد أن يكون بناءً لغوياً محضًا، فالقهوة هنا واقعية بما يكفى، ولو أننى بنيت مفهومها لغوياً. (مع أن الأمر يزداد تعقيداً حين يتذكر المرء أن هذا الوضع برمّته هو من نسج الخيال؛ حيث قمت بتأليف هذا الحوار!).

---

(١) الحذف، أو إيجاز الحذف، ellipsis: حذف كلمة أو أكثر من جملة دون الإضرار بالاتصال اللغوى مع وجود قرينة تبين المحذوف. (م)

وثمّة شيء مثير جداً من الناحية المنطقية يحدث في نهاية هذا الحوار. فالتعليق الأخير "Here it is" (إليك به)، يشير إلى كوب القهوة المذكور من قبل. والإشارة في هذه الحالة هي إلى شيء واقعي، يحمله أحد المشاركين في المحادثة بيده. غير أنّ من الممكن أن نشير إشارة عائدة إلى أشياء مجردة تماماً ليست حاضرة فيزيقياً ولا يمكن أن تكون حاضرة. حيث يمكن للمرء أن يتكلم عن "خيبتي لعدم تمكّني من حلّ الكلمات المتقاطعة في جريدة **التايمز**" ومن ثم يشير إلى الخيبة بوصفها "it" (هي) في جزء لاحق من الحديث. وإلا فما الذي يجري الآن حقًّا؟

واعتقادي أنّ مثل هذه الإشارات العائدة تقوم على جعل المفهوم المعقَّد المبنيّ من قبل معنىً مؤقتًا لكلمة "it" وأحسب أن من الواجب التفكير بهذه الواقعة في أي تحليل ألسني أو نفسي أو فلسفي لمشكلة هذا النوع من الإشارة (والتي تُعْرَف عادة باسم "الإشارة العائدة"[١]. وما ينبغي أن نعرفه هو أن **بنية لغتنا مُصَمَّمة كي تمكّننا من بناء مفاهيم معقدة واستعادتها من ثمّ بأشكال ألسنية بسيطة**. وهذا في رأيي هو الأمر الأساسي في اللغة البشرية؛ أما الاتصال فأمر ثانوي. فاللغة البشرية هي عبارة عن مُضَخِّم أو مُكَبِّر ذكي. ولا شك أننا بحاجة إلى أن نبيّن على نحو واضح قواعد اللغة وقواعد استخدامها التي تمكّننا من فعل ذلك؛ وهذا ما لم يتمّ بعد.

ولكنني لم أَقُل بعد أي شيء عن التفاعلات الاجتماعية المعقدة، أو نوايا المتكلمين الضمنية، أو نوع البراعة التي يُفْتَرَض بالناقد الأدبي أن يلتقطها، كالسخرية التي تشير إليها عبارة "Oh, that one"، فمثل هذه الأشياء ربما كانت تنطوي على أمور بالغة التعقيد، ومثال على ذلك إعادة السبك الممكنة هذه:

---

(١) الإشارة العائدة، anaphora، إشارة كلمة إلى كلمة سابقة بالتكرار أو التعويض، مثل إشارة الضمير إلى اسم سابق. (م).

I acknowledge that you intended me to grasp your self-deprecating implication that you are a repulsively sluttish person to whom I am non-the-less or possibly for-that reason unshakably committed and acknowledge further the irony that guarantee this is not a total account of the situation between us."!

لا يمكن للألسنيــة، برأيى، أن تلتـقط الآثار المتـرتبـة على هذا النوع من إعـادة السبك، دون أن يكون ذلك عيـبًا فى الألسنيـة. والحقّ أننى لا أدرى مـا إذا كـان هذا يشكّل جزءًا من سلوك تحكمـه القـواعد على نحـوٍ مبـاشـر من الأنحـاء. فـهـو يبـدو، بالأحرى، كضروب من الاستدلال، قائمة على سلوك **انتهازى** ضمن إطار سلوك **محكوم بالقواعد**. وما أعتقده هو أن الألسنية، وغيرها من العلوم الموجَّهة بقواعد، لا يمكنها أن تدرس سوى الإطار الموجَّه بقواعد. إنه لشىء كبير تمامًا لو استطعنا أن نتناول بناء المفاهيم المعقدة تناولاً معقولاً وحسب، أمّا التفاعل الإنسانى المعبِّر فهو سبيل أبعد من آفاق العلم الممكن فى الوقت الراهن. ولا شك أن على النظرية الأدبيـة أن تتـعـامل مع مسائل هى أعقد من ذلك بعد.

بيد أن من الخطأ الفادح أنْ نفترض أنّ وجود ظواهر معقدة من هذا النوع يلقى ظلالاً من الشكّ على ضرورة المعالجة الألسنية والمنطقية الكافية لظواهر أبسط. وعلى العكس، فإن ضروب الاستخدام الانتهازى للّغة وما يترتّب عليها من استنتاجات هى أمور قائمة على استخدامات منتظمة محكومة بقواعد، وتفترض مسبقًا وجود هذه الاستخدامات الأخيرة. وما من معالجة لهذه الاستخدامات المنتظمة المحكومة بقواعد يمكن أن تكون كافية ما لم تَقُم على معالجة شكلية أو غير شكلية للعناصر المنتظمة مثل التركيب (النحو) والمعجم. فنحن كمتكلمين، علينا أن نعرف هذه العناصر كيما نستخدم اللغة على نحوٍ مُعَبِّر؛ وكمحلّلين، علينا أن نمتلك نظريات فى هذه العناصر قبل أن نتمكن من إطلاق تحليلات لاستخدامات اللغة الانتهازية.

لقد أطلقتُ فى هذا المقطع بعض الافتراضات الحادّة بشأن طبيعة نظرية اللغة وغرضها، وبشأن طبيعة فلسفة اللغة، بل الفلسفة عمومًا، وغرضها. وبتعبير فجّ وتقريبى، فإننى أفترض أن غاية نظريات اللغة العلمية Dه أن تفسّر الوقائع وتشرحها؛ وأن غاية فلسفة اللغة هى أن تنير منظور العلم الألسنى وحدوده وتنقّيها؛ أما الفلسفة ذاتها فأراها بوصفها عاملاً من الدرجة الدنيا لدى العلوم. والحقّ أنّ قسمًا كبيرًا من الفلسفة يعنو لمثل هذا الاستخدام، شأن التراث الكامل الذى خلّفه فريج، وراسل، وستراوسن، وسيرل، وغريس. فى حين أن قسمًا آخر لا يعنو لمثل ذلك، كتراث هوسرل، مثلاً، على الرغم من طموحه إلى تقديم أسس للعلوم أكيدة على نحوٍ قاطع أو حتمى منطقيًا. أما فلسفتا هيدغر وديريدا فمن المؤكد أنهما لا تعنوان لذلك؛ شأنهما شأن فلسفة فيتغنشتين، وربما كان نمطا الفلسفة هذان غير متكافئين أو قابلين للقياس بالمقاييس ذاتها. وحده المتعصّب من يمكنه أن يلخّص اللا - مواجهة الشهيرة بين ديريدا و SARL بوصفها انتصارًا لديريدا (تلك اللا- مواجهة التى افترض فيها SARL ما وضعه ديريدا موضع شك، والتى لعب فيها ديريدا دور الغبى كيما يبيّن أن جميع الخطابات متآمرة. ولقد سبق أن ناقشت ذلك فى المَدْخِل وفى الفصل الخامس؛ ويمكن العودة أيضًا إلى ديريدا a,b ١٩٧٧؛ وسيرل ١٩٧٧).

٦-٣ بناء السياق فى معنى ألسنى

لقد أبدى شومسكى فى نظرياته اهتمامًا خاصًا بالدور الذى تلعبه القواعد المسمّاة بالقواعد التكرارية، فهذه الأخيرة تطمر على نحو مُحْكمٍ جُمَلاً داخل جملٍ أخرى، فتبنى بذلك جملاً معقدة. وهكذا يمكن لك أن تأخذ أىّ عبارة اسمية. وتضيف إليها جملة اسم موصول، وتواصل هذه العملية إلى ما لا نهاية. وها هنا مثال مألوف لجملة معقدة:

هذا هو الرجل الذى ضرب الكلب الذى طارد القطة التى أمسكت بالجرذ الذى أتلف الشعير المنقوع الذى كان محفوظًا فى البيت الذى بناه جاك.

تنقل هذه الجملة فكرة معقدة، لكنها شفافة تمامًا حتى بالنسبة لناطق فتىّ. ولعل اللافت أكثر أن من الممكن حتى لسامع فتىّ أن يعرف ما الذى نتكلم عليه، على الرغم من كون هذا الأخير جرذ بالغ التعقيد، حيث يمكن لنا أن نقتطع هذا الجرذ من جملته مهما كان معقداً ونضعه فى عبارة اسمية خاصة به:

الجرذ الذى القطة التى الكلب الذى الرجل ضربه طارد أمسكته أتلف الشعير المنقوع الذى كان محفوظًا فى البيت الذى بناه جاك.

وهذه البنية المعقدّة تمثّل حقًّا تعقيد فكرة الجرذ الذى نتحدث عنه، وذلك لأنها تمثّل على نحوٍ صائب الطبيعة التراتبية للمواصفات المطبَّقة على الجرذ: فهو الجرذ الذى أمسكت به القطة، لكن القطة المعنية هى تلك التى طاردها الكلب، والكلب الذى نتحدث عنه هو ذاك الذى ضربه الرجل. غير أن الجملة تصبح صعبة المتابعة، حتى على البالغ الذى يمكنه أن يقرأها مطبوعة (وذلك لأن بنيتها هى ما يُدْعى بالبنية "المطمورة فى ذاتها").

وإذا ما لعبنا الآن تلك اللعبة ذاتها مع جاك، الذى نقول إنه الصبى

الذى بنى البيت الذى الشعير المنقوع الذى الجرذ الذى القطة التى الكلب الذى الرجل ضربه طارد أمسكت أتلف كان محفوظًا فيه.

نجد أننا من جديد أمام تمثيل صائب لتعقيد المفهوم، بمعنى أننا نمثّل تمثيلاً صائبًا تراتبية الجُمَل الواصفة. غير أن الوصف بعيد عن الأفهام تماماً؛ ذلك أن من غير الممكن للدماغ أن يعالج تعبيراً ألسنياً من هذا النوع ذا بنية معقدة. ولكننا نحتاج

حقًا لأن نتعامل مع مفاهيم أشدّ تعقيداً من هذا، دون أن نضيّع أثر الجمل الواصفة التى هى أبعد بكثير من أىّ جملة مُمَثَّلة هنا. والسؤال هو كيف نقوم بذلك؟ وهو سؤال له جواب واضح، يطال تعقيداته الشديدة، شأنه شأن كثير من الأسئلة المتعلقة بالنشاطات الشائعة.

إننا نستخدم سلسلة من التعابير، تشير لاحقتها إشارة عائدة إلى سابقتها:

الرجل ضرب الكلب الذى طارد القطة التى أمسكت بالجرذ الذى أتلف الشعير المنقوع الذى كان محفوظًا فى البيت الذى بناه جاك. هذا هو جاك.

من الواضح أن علينا فى مكانٍ ما من تناولنا اللغة، أو استخدامها، أن نفسّر الطريقة التى تشير بها، كلمة "جاك" الثانية إلى الأولى، وتتخذ المعنى المعقّد المبنىّ فى الجملة السابقة. إنها تفعل ذلك بطريقة واضحة وشفافة تمامًا، حتى بالنسبة للأطفال الصغار؛ ولذلك ربما كنا معنيين هنا بخاصية جوهرية من خصائص اللغة، وليس بعمل فكرى خاص.

ولا شك أن على نظريتنا أن تتعامل أيضًا مع أمثلة أخرى من الإشارة العائدة. حيث يمكن أن نشير إشارة عائدة عن طريق الضمائر. فحين نضيف الجملة

هو كان غاضبًا!

فإننا نعلم أنها تشير إلى جاك، ولو كنا قد حذفنا الجملة السابقة "هذا هو جاك" لأشار الضمير "هو" إلى الرجل الذى ضرب الكلب. وحين نضيف الجملة.

الشعير المنقوع كان عديم النفع تمامًا

فإنها تشير، ليس إلى أى شعير منقوع قديم، بل إلى الشعير المنقوع المحدد الذى أتلفه جرذنا فى تلك الظروف المعقدة. وهكذا يمكن للعبارات الاسمية المعرّفة أن تشير هى أيضًا إشارات عائدة؛ كما يمكن ذلك لأشكال أخرى.

ويمكن أن نرى أنه ليس هنالك قطّ أى حدّ لسلسلة الجمل المتصلة التى يمكن أن نستخدمها فى بناء أفكار معقدة أكثر فأكثر. خذوا، مثلاً، تعقيد معنى الاسم دوروثيا حين نكون قد بلغنا منتصف رواية ميدلمارش. فلو حاولنا أن نكثّف معرفتنا ونختصرها فى وحدة ألسنية واحدة معقدة، كجملة مطمورة عميقًا، فسنجد أن الفهم أمر بالغ التعقيد. (لا يمكن لأدمغتنا أن تحلّ خيوط الجمل التى تتعدّى السبع عمقًا، بل تجد صعوبة حتى قبل ذلك). هذا فى حين أننا نقرأ الكتاب للمتعة ونفهم منه الكثير. ولا شك أن سبب ذلك هو انتشار المفهوم على مدى سلسلة طويلة من الجمل.

وفحوى القول هنا أن لدى اللغة ضربين متاحين من الآلة القواعدية. الأول (قواعد بنية العبارة التكرارية التى وصفها شومسكى عام ١٩٦٥) يمكّن من بناء تمثيلات لمفاهيم معقدة تعقيداً هائلاً، فتأخذ شكل البنية الأساسية لجمل معقدة تعقيداً هائلاً. والثانى (الذى اعتدتُ أن أضعه بين القواعد التحويلية) يمكّن من تحويل البنى الأساسية المعقدة جداً إلى سلاسل خطية بسيطة من الجمل البسيطة إلى حد بعيد، والتى تصبح بذلك تمثيلات خطية لهذه الأفكار المعقدة.

والسؤال الآن ما الوضع النفسانى الخاص بهذه الأفكار المعقدة جدًا التى أتحدث عنها؟ إنها واقعية نفسانيًا على وجه التحديد، بمعنى أننا نستطيع أن نتعامل معها، وننقلها، وما إلى ذلك. غير أنها على وجه التحديد أيضًا غير موجودة كتمثيلات فى الدماغ أو على الدماغ. والموجود هو التمثيلات الخطية البسيطة. فما الذى يعنيه أن تقول إنك تعرف شخصية دوروثيا فى **ميدلمارش**، أو إنك تفهم معنى عبارة "الاقتصاد البريطانى" بعد قراءة مقال عنه؟ من المؤكّد أن قولك هذا لا يعنى أن فى رأسك تمثيلاً جُمَلِيًا كاملاً لواحدة من هاتين الفكرتين بكل تعقيدها، وإنما أن لديك ذاكرة خاصة بتمثيل خطى ما للفكرة فى جمل متعاقبة كثيرة وهى ذاكرة تكفى لأن تستعيد أى جانب محدد تحتاجه من جوانب الفكرة وتعيد بناءه.

وباختصار، فإن الأفكار المعقدة هى معانى بنىً جُمَلِيَّة افتراضية، وليس بنى جملية واقعية؛ وقد تحوّلت هذه بدورها إلى سلاسل خطية من الجُمَل التى يمكن النطق

بها فعلاً، أو كتابتها، أو تمثيلها فى الدماغ. وتتمتّع سلاسل الجُمَل هذه باستقلال لافت عن أىّ ذات فردية واحدة. حيث يمكنها، مثلاً، أن توجد كحوار. ولقد سبق أن ضربت مثال المحادثة التى تبنى فكرة معقدة عن كوبٍ من القهوة. ومثل هذه المحادثة تقتضى شخصين، إذ لن يكون للكلمات معنى على فمٍ واحد.

ويبقى أمرٌ أخير، هو أمر شائع تمامًا مع أنه لا يزال غريبًا فى الوقت ذاته. وهذا الأمر هو أن من الممكن أن نشتق جزءًا من معنى جملة، ليس من جملة أخرى، بل من السياق الفيزيقى والاجتماعى الذى نُطِقَ فيه بهذه الجملة، فقد يشير أحدهم قائلاً: "من فضلك ..."، حيث يكافئ هذا النطق، فى سياقه، القول "من فضلك ناولنى القهوة الموجودة هناك"، فكيف يحصل ذلك؟ يمكن للمرء أن يجرّب هنا كل ضروب التفسير، ومستوياته؛ لكننى أرى الأمر مرتبطًا بظواهر سبق أن أشرنا إليها. فالفكرة المعقدة هى معنى شكل ألسنى افتراضى (هو، تقريبًا، الشكل الأساس لـ "من فضلك ناولنى القهوة الموجودة هناك"). وذلك الشكل الألسنى الافتراضى يُمَثِّله، فى هذه الحالة، نطق التعبير الواقعى "من فضلك" من جهة، والوضع السياقى الخاص **بوجود** قهوة هناك، هذا الوضع الذى يختبره كلا المساهمين فى الحديث من جهة أخرى.

وبهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، يمكن القول إن العالم الفيزيقى والاجتماعى يصبح مُشَرَّبًا باللغة؛ وإننا نعيش فى عالم ألسنى، وإنَّ من الممكن فى بعض الأحيان للعالم الذى نعيش فيه أن يصدر إفاداتٍ ألسنية، أو على الأقل أن يملأ الفجوات فى الإفادات الألسنية التى نُصْدرها. لكن ذلك بعيد كل البعد عن أىّ شكّ أو ارتياب بواقعية العالم. والسؤال المطروح هو لماذا يمكن للسياق الخاص بوضعٍ ما أن يقوم فى بعض الأحيان مقام إفادة ألسنية؟ إن السبب الأساسى هو تمكّن الإفادات الألسنية فى بعض الأحيان من أن تكون توصيفات حقّة للسياقات الخاصة بوضع من الأوضاع. فعبارة "من فضلك ..." يمكنها أن تعنى فى السياق المناسب "من فضلك ناولنى كوب القهوة الموجود هناك" لأن من الممكن فعلاً أن يكون هناك فنجان من القهوة، وشخص يناول هذا الفنجان.

لقد تعمّدت أن أختار أمثلة تافهة أتناول من خلالها العلاقة بين المفاهيم المعقّدة والنصوص، والسياقات غير الألسنية، التى تُبنى فيها ويتمّ التعامل معها. لكن ذلك لا يعنى أن خصائص اللغة التى تجعل ذلك ممكنًا هى خصائص تافهة. بل أجدها، على العكس، أهم الخصائص التى تمتلكها اللغة البشرية، من وجهة نظر تطورية على الأقل، إذْ تُضاعف ما لدى **الإنسان العاقل** من ذكاء فعّال، فالقردة، والكلاب، والدجاج لديها مفاهيم عن محيطها، بمعنى التمثيلات الذهنية التى يمكن أن تكون دليلاً للفعل. لكن الكائنات البشرية وحدها من يمكنه تشكيل المفاهيم بالغة التعقيد والتى تمثّلها سلاسل خطية من الجُمَل من جهة وسياقات الوضع من جهة أخرى. وهذه القدرة هى بمعنىً ما أكثر أهمية من الوظيفة الاتصالية التى تؤديها اللغة. فقبل أن يكون توصيل الأفكار المعقدة ممكنًا، لابدّ أولاً وقبل كل شىء من تشكيل هذه الأفكار، عن طريق تمثيلها فى كلمات من جهة وفى وضعٍ يُشار إليه من جهة أخرى.

وهكذا أعود أخيرًا إلى كوب القهوة القذر ذاك؛ فالقارئ سيتذكره. إنه

ذاك الذى انسكبت فيه القهوة على الصُّحَيفة، التى فيها عقب سيجارة مبلَّل، عَمِلَ خبيصة رهيبة.

ووجهة نظرى أنّ هذه العبارة الاسمية المفردة تكافئ دلاليًا كل السلسلة التالية عسيرة الهضم من العبارات الاسمية والجمل.

فنجان قهوة. فنجان القهوة له صُحيفَة. القهوة مدلوقة فى صحيفة فنجان القهوة. ثمة عقب سيجارة فى القهوة التى اندلقت فى صحيفة فنجان القهوة. عقب السيجارة، الموجود فى القهوة التى اندلقت فى صحيفة فنجان القهوة، مبلَّل. عقب السيجارة المبلَّل الموجود فى القهوة التى اندلقت فى صحيفة فنجان القهوة يعمل خبيصة رهيبة.

كانت صيغ شومسكى فى العام ١٩٥٧ والعام ١٩٦٥ قد التقطت القواعد التكرارية، وطَمْرَ جملة داخل أخرى، بطرائق مختلفة قليلاً؛ كما أن المثال الذى قَدَّمْتُه يشير أيضًا إلى طريقة مختلفة قليلاً؛ وجميعها مختلفة عن عمل شومسكى فى الثمانينيات، ومتّسقة معه. ولقد وددتُ أنا نفسى، فى عام ١٩٦٥، أن أوسّع المبدأ الكلىّ بحيث ننظر إلى أىّ عبارةٍ تطلق إشارةً عائدةً على أنها تدمج فيها كامل بنية العبارة السابقة التى تشير إليها هذه الإشارة. وهذا يعنى أن لكلمة "it" فى حوارى السابق تمثيل أساس هو

(The cup of coffee that asked you to pass me)

كوب القهوة الذى طلبت منك أن تناولنى إياه.

وحين نطبقّ هذه النظرية على نحوٍ متسق يمكن أن نصل إلى ما دعوته مرّةً بـ "نظرية السياق التحويلية". وتقوم هذه النظرية على مبدأ مفاده أنه حينما تحتوى جملة من مقطع نثرى على إشارة عائدة إلى جملة أخرى، فإنها تمتلك تمثيلاً أساسًا **يحتوى عمليًا** على التمثيل الأساس للجملة الأخرى. وإذا ما كانت الجملة تقف بذاتها، إنما قادرة على استنفاد محتوى جملة سابقة ما من السياق الخاص بالوضع، فإن من الجائز عندئذ **إقحام** البنية الأساس لتلك الجملة **فى** بنية الجملة الحاضرة فعلاً؛ فتُخْلَق بذلك إشارة عائدة.

وهذه النظرية تفسّر أننا نستطيع استخدام أدوات التعريف والضمائر كى نشير إشارات عائدة فى مقاطع نثرية، وكذلك أننا نستطيع استخدامها كى نشير إلى أشياء محددة فى أوضاع ملموسة محددة. غير أن هذه النظرية تفضى إلى تعقيد مخيف فى التمثيلات الأساس، وهى لم تَرُق إلا لقلّة قليلة من الألسنيين؛ على الرغم من أننى لا أزال مقتنعًا بصحتها. ولكنها ليست متكيّفة كما ينبغى مع النماذج السائدة فى القواعد التحويلية، أو مع ألسنية لاكوف - جونسون المعرفية، بقدر ما هى متكيفة مع نظريّات

الستينيات؛ ويبدو لى أنها تتماشى بصورة ممتازة مع علم الدلالة التوليدى الذى كان قائمًا حوالى عام ١٩٧٠.

إن السبب الأساسى الذى يدفعنى إلى طرح هذه المشكلات فى هذا الكتاب هو أن أبيّن ضروب الأسئلة التى يمكن مناقشتها فيما يخصّ النظرية الألسنية، فى حين لا يمكن لنا حتى أن نطرحها فى الألسنية السوسورية. غير أنّ الألسنية الشكلية الحديثة هى، كما أشرت، عاجزة تمامًا عن أن تفسّر تلك الآثار والمفاعيل التى يمكن لناقد أدبى أن يلتقطها من نصّ. والمفارقة الساخرة حقًا أنَّ نقّادًا، فى الستينيات، مثل رولان بارت توجّهوا عامدين إلى الألسنية السوسورية بحثًا عن نموذجٍ لنقدٍ أدبى علمى جديد؛ وهذا ما يفسّر قليلاً سرعة انقشاع الوهم لدى بعضهم وتحولهم إلى مقاربات مناهضة للعلم، وهزلية على نحوٍ مقصود مما نَسِمُه فى بعض الأحيان بسمة ما بعد البنيوية. (ثمة مناقشة لدور الطرافة أو الفكاهة فى النظرية فى بيشو ١٩٧٥ (الترجمة الإنجليزية ١٩٨٢) وهى مناقشة تنطوى على نقد ذاتى لافت. وبيشو هو مثال للباحث ذى التوازن القلق بين الألسنية ونظرية الخطاب الألتوسرية مدركًا نصف إدراك أن من غير الممكن لأى منهما أن تعمل وفقًا لمعايير الأخرى).

بيد أنّ شيئًا فى هذا الفصل لن يرضى أولئك الأشخاص الذين يجدون مقاربة اللغة هذه خاطئة خطأً عميقًا برمّتها، ذلك أنها لا تفسّر ما الذى يجعل اللغة لغة، أو ما الذى يملأ المعنى بالمعنى. ولن يجد الهيدغرى، واللاكانى، والديريدى فيما كتبته سوى تفاهة وضلال عن الهدف (لأن الهدف ميتافيزيقى وتأويلى وليس علميًا)؛ وكلّ ما آمل بأن أقنعهم به هو أن سوسور التاريخى قد ضلّ هدفهم تمامًا مثلما فعلت. وما لديهم، كعزاء مقابل ذلك، هو سوسور خيالى صنعوه بأنفسهم. وأحسب، أن ما من سجال علمى حول اللغة يمكن أن يترك أى أثر على مناهضى الميتافيزيقا المحدثين؛ إذْ يرون أن عملهم ينتمى إلى حقل آخر، وكما أرى حقل المثالية النصّية الأليسى[(١)].

---

(١) نسبة إلى أليس فى القصة الشهيرة "أليس فى بلاد العجائب". (م)

كتـب :

دو سوسور، فردیناند a,b,c ١٩١٦، **محاضرات فى الألسنية العامة**. انظر الملحق من أجل طبعات هذا الكتاب وترجماته.

ليونز، ج١٩٨١، اللغة **والمعنى والسياق**.

غرانهام، أ١٩٨٥, **الألسنية النفسية: موضوعات أساسية.**

لاكوف، ج. و جونسون، م. ١٩٨٠ الاستعارات التى نحيا من خلالها.

هذه مداخل أولية إلى سلسلة واسعة من المقاربات المعقولة من الناحية الألسنية لكل من اللغة والمعنى والسياق وتشكيل المفاهيم، والبنية الأساس لمفاهيمنا، كما تدلّ عليها الاستعارات التى نستخدمها.

غريندر، جون . ت . و إلْغِن، سوزان هايدن ١٩٧٣، المرشد إلى القواعد التحويلية.

حتى طلاب النظرية الأدبية المتقدمين جداً يحتاجون إلى الاحتراس والحذر حين يحاولون فهم الألسنية عن طريق قراءة كتابات شومسكى، أو أىّ أحد آخر، تلك الكتابات الاستطرادية التى تتنقّل من موضوع إلى آخر. إن التعامل مع الألسنية هو بالأحرى كالتعامل مع الرياضيات التطبيقية، حيث عليك أن تكتب قواعد فعلية، وأن تقوم بتمارين جبرية يدوية كيما تفسّر المعطيات الألسنية تبعاً لهذه القواعد. وهذا يختلف تماماً عن عمل لاكان، مثلاً، حيث لم يكن للصيغة الجبرية سوى معنىً تصويرى ولم يكن من الممكن إجراء الحسابات بها.

قراءات إضافية

الألسنية وسوسور: غاديه ١٩٨٦، سوسور a,b,c 1916، سوسور ١٩٦٧، هاريس، ر ١٩٨٧، ويلز ١٩٤٧.

الألسنية والتركيب (النحو): شومسكى فى مجمل أعماله، فودور وكاتز ١٩٦٤، غريندر وإلغن ١٩٧٣، هاريس. ر ١٩٤٧، رادفورد ١٩٨١.

الألسنية وعلم الدلالة: كولومبو وترنر ١٩٨٩، فودور ١٩٨٠، كاتز وفودور ١٩٦٣، ليفنسون ١٩٨٣، سبيربر وويلسون ١٩٨٦، شتاينبرغ وجاكوبوفيتش ١٩٧١.

الألسنية النفسية والمعرفية: غرانهام ١٩٨٥، هال وبيرسنان ١٩٧٨، لاكوف وجونسون ١٩٨٠، لاكوف ١٩٨٧.

المنطق واللغة: أوستن a,b ١٩٦٢، كارناب ١٩٣٧، كروزويل ١٩٧٣، مكّاولى ١٩٨١، باركنسون ١٩٦٨، رايشنباخ ١٩٤٧، ستال ١٩٦٥.

نظرات أخرى إلى اللغة: كوارد وإليس ١٩٧٧، كورزيبسكى ١٩٣٣، بيشو ١٩٧٥، سيلفرمان وتورو ١٩٨٠، سكينر ١٩٥٧، وورف ١٩٥٦. انظر أيضًا الفصل الثانى والفصل السابع.

من أجل العناوين والناشرين انظر قائمة المراجع الأساسية فى نهاية الكتاب

الفصل السابع

المثالية الألسنية ونقّاد السبعينيات

بينيت، وكريستيفا، وكوارد ـ إليس، وثورة الكلمة

خلاصة

أقدّم هنا ثلاثة أمثلة من النظرية النقدية النمطية فى السبعينيات، تلك النظرية التى تُبدى ما عرضته فى الفصل السادس من سمات. أول هذه الأمثلة هو وَضْعُ طونى بينيت لسوسور فى خدمة ضَرْبٍ من المثالية الألسنية الماركسية. وثانيها ما ترويه جوليا كريستيفا عن "الاكتشاف السيميولوجى" وتفضيلها هيدغر ومالارميه على الألسنية العلمية. أما ثالثها فهو محاولة كوارد وإليس تقديم توليفة سوسورية – ألتوسرية – لاكانية من جميع ضروب الفكر ما بعد البنيوى بغية إنتاج "ذات ثورية"، هى فى حقيقتها ثورة الكلمة. أما الانتقاد الذى أُوَجِّهه هنا لهؤلاء المنظِّرين فهو انتقاد من وجهة نظر ألسنية، وليست ماركسية أو تحليلية نفسية؛ كما لو أننى أُكْمِل سجالات الفصل السادس العامة بتعليقات تفصيلية على مقاطع محددة.

١– طونى بينيت وفلسفة سوسور

لقد تبنّى كثير من النقّاد المحدثين شكلاً من المثالية الألسنية القائمة على سوء تمثّل لما جاء به سوسور. وسوف أستمدّ أمثلتى على ذلك فى هذا الفصل من مصادر

ثلاثة أعتقد أنها تمثّل لهذا الاتجاه؛ طونى بينيت، ما بعد الألتوسرى؛ وجوليا كريستيفا، فى دورها كنبيّة كانت لها كرامة فى غير وطنها، وفى شرحها **الاكتشاف السيميائى** للإنجليز فى عام ١٩٧٣؛ وروزالين كوارد وجون إليس، اللذان وضعا بالإنجليزية كتيّبًا ربما كان أشدّ الأعمال نفوذًا فى مجال **اللغة والمادية**. بيد أن شيئًا مما يلى لم يُقْصَد منه أن يكون نقدًا شخصيًا لهؤلاء الكتّاب، الذين لهم قيمتهم فى رأيى. فحتى حين يتفوهون بالسفاسف، نجد أن لهذه السفاسف صفتها التمثيلية، وغالبًا ما تكون مستمدّة من معلّمين أصليين مثل لاكان. كما أننى لا أحاول هنا تقديم عرض شامل لأعمالهم ككل، بل للعناصر "السوسورية" فيها وحسب، مما جادت به أعمال السبعينيات.

وطونى بينيت هو منظّر ماركسى تأثّر بألتوسر أيّما تأثر. إلا أنه، مثل الكثيرين غيره فى هذه المدرسة، ينسب فلسفته إلى سوسور، مع أنها مستمدّة باعتقادى من نظرية ألتوسر المثالية فى العلم. وبينيت (١٩٧٩) مصدر رئيس لمدرسة الماركسيين الذين قاموا بقطيعةٍ مع التقليد المميّز فى علم الجمال الماركسى، وراحوا يزعمون أن على الماركسيين أن يحللوا النصوص دون أن يستخدموا مقولة "الأدب". والحقّ أن من الشائق أن نرى كيف يتحصّل بينيت على مذهبه من سوسور. فهو فى كتابه **الشكلانية والماركسية** يتبنّى مثالية ألسنية مفاهيمية تخلط بين المعنى والمرجع:

> **حين نوجز تصوّر سوسور الأساسى على نحوٍ واضح وصريح نجد أنه تصور مفاده أن اللغة تدلّ على الواقع عن طريق إضفائها عليه شكلاً من التنظيم المفاهيمى المبنىّ ألسنيًا. فقد رأى سوسور أن ما تدلّ عليه دوالّ اللغة - أى بنى الكلام الصوتية والرموز التى تمثّل لها فى الكتابة - ليس أشياء واقعية أو علاقات واقعية وإنما مفاهيم الأشياء، ومفاهيم العلاقات، حيث يستمدّ كلّ دالّ معناه من علاقته بغيره من الدوال ضمن نظام من العلاقات تحدده اللغة ذاتها.**

من الواضح أن بينيت لم يفارق الصواب بعد؛ فمدلول سوسور مفهوم، وليس شيئًا واقعيا يُشَار إليه. بيد أنّ هنالك شيئًا من الغموض فيما يتعلّق بفكرة "التدليل" على الواقع. حيث يبدو أن هذه الفكرة تقع لدى بينيت فى مكان ما بين الإشارة إلى الأشياء ونقل الأفكار؛ الأمر الذى يفضى بسرعة إلى ضبابية فى السجال:

إن "الأشياء" التى تتكلّم اللغة عليها ليست "أشياء واقعية" خارج اللغة، بل "أشياء مفاهيمية" متوضّعة فى الداخل ضمن اللغة.

وهنا يقع بينيت فى خلط. فأن "تتكلّم على" شىء يعنى أن تشير إليه؛ وليست اللغة من يتكلّم على الأشياء، بل البشر، باستخدامهم للّغة، وهذا يعنى أن الإشارة هى فعل كلامىّ؛ وأنها جزء من الكلام، بحسب مصطلحات سوسور. ومن الممكن تمامًا أن نتكلّم على مجموعات من أجهزة التلفاز الواقعية، وأنا أعرف أناسًا يفعلون ذلك طيلة الوقت. وأىّ فلسفة فى اللغة تنكر إمكانية أن يشير متكلّم إلى أشياء واقعية هى فلسفة تنطوى على خطأ خطير.

صحيح أن استخدام عبارة "جهاز تلفاز" لا تشير إلى شىء فقط، بل تنقل أيضًا، أو تبنى، أو تقدّم مفهومًا، هو المفهوم الخاص بأداة لتلقّى إشارات صُوَريّة مبثوثة من بعيد. وينبغى أن نميز هنا بين علاقتين متميزتين منطقيًا يشار إليهما عادةً بالاسمين اللذين جاء بهما فريج "المرجع" و"المعنى"، وهما علاقتان لا يمكن أن نخلطهما معًا بكلامنا على "أشياء مفاهيمية". وأنا أتساءل أىّ ضرب من "الشىء المفاهيمى" هو "جهاز التلفاز"، وكيف يختلف عن جهاز التلفاز الواقعى من جهة وعن مفهوم جهاز التلفاز من جهة أخرى؟

إن كلمة "ثور" لا تدلّ، تبعًا لمثال سوسور الشهير، على ثور واقعى، وإنما على مفهوم الثور؛ وهى قادرة على فعل ذلك بفضل علاقات التشابه والاختلاف التى تحدد موقعها بالنسبة للدوال الأخرى التى تشكّل الإنجليزية الحديثة.

هذا أيضًا صحيحٌ تمامًا. فبالنسبة لسوسور، أن تدلّ يعنى أن تكون مرتبطًا بمفهوم، أو أن تنقل مفهومًا، ولا يعنى أن تشير إلى شىء.

ليس ثمة صلة جوانيّة بين الثور الواقعى وكلمة "ثور" يمكن بفضلها إنتاج معنى الأخيرة. فالعلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية؛ أى أنها مسألة عرف.

يقع بينيت الآن فى الخلط السابق ذاته بين المرجع والمفهوم. فما قال سوسور إنه اعتباطى هو العلاقة بين مفهوم الثور والنسق الصوتى /ثور/. ولم يَقُل أى شىء عن وجود علاقة، اعتباطية أو غير اعتباطية، بين النسق الصوتى /ثور/ والحيوان الفعلى. والتعبيرات الإشارية أو المرجعية هى، فى العادة، المكان الذى تقوم فيه العلاقات بين الأنساق الصوتية والأشياء، بتوسّطٍ من المفاهيم. وهذا يعنى أننا حين نتكلم على "الثور الموجود هناك" ينقل التعبير الإشارى أو المرجعى فكرة معقدة تحدد جزئيًا ما يمكن لنا أن نستخدمه فى الإشارة. ولا توجد علاقة مباشرة بين النسق الصوتى والحيوان الفعلى إلا حين تعطيه اسم علم، وحتى آنئذٍ، غالبًا ما يتوسّط مفهومٌ ذاك النسق الصوتى؛ حيث يمكن لك أن تدعو الحيوان باسم "الأجعد" مشيرًا إليه بصفة تميّز شعره.

ولأن بينيت مادىّ، فإنه يتنبّه ويحترس لموقفه هنا، ويحاول أن يحسّن فيه:

لا يعنى هذا أننا ننكر وجود عالم واقعى خارج عباءة التدليل التى تلقيها اللغة عليه. بل يعنى أن معرفتنا ذاك العالم وإحاطتنا به تتوسّطها على الدوام وتؤثّر عليها بنية مُنَظَّمة تضعها اللغة حتمًا بينه وبيننا. فالثيرانِ موجودة. لا أحد يُنْكر ذلك. لكن مفهوم "ثور" كنمط محدد من نوات الأربع الداجنة التى تنتمى إلى جنس البقر - وهو مفهوم نحيط من خلاله، فى ثقافتنا، بـ "الثور الواقعى"- لا يوجد إلا كجزء من نظام للمعنى ينتجه ويعرّفه

اشتغال كلمة "ثور" ضمن اللغة. (بينيت ١٩٧٩، ص ٤-٥؛ المقاطع المقتبسة آنفًا هى مقاطع متوالية على نحو مباشر دون انقطاع).

ما هو خاطئ فى الجملة الأخيرة هو عبارة "لا يوجد إلا". ولو وَضَع بينيت مكانها عبارة "يوجد جزئيًا" لكانت الفقرة بأكملها صحيحة. أما كما هى، فيمكن أن نستدلّ من هذه العبارة على أشياء كثيرة عن حياة بينيت ومساعديه فى التحرير. فمن الواضح أنهم ليسوا مزارعين أو لحّامين. وليس لهم أىّ علاقة مهما تكن بالعملية الاجتماعية الاقتصادية واسعة المدى التى نحيط من خلالها، فى ثقافتنا، بـ "الثور الواقعى"، والتى هى المصدر الواقعى للمفهوم. كما أنهم لا يبدون أى اهتمام بهذه العملية، الأمر الذى يعنى أنهم ليسوا ماديين، بالمعنى الماركسى لهذه الكلمة. بل يمكن المضىّ إلى أبعد من ذلك والقول إنهم لا يشربون حساء ذيل الثور. أو على الأقل، إنهم يفعلون ذلك، إن كانوا يفعلونه، حين لا يكونون فى وعيهم ودون أن يتيحوا له أن يشكّل أى جزء من مفهومهم الألسنى الصرف عن هذا الحيوان صاحب الذيل. أما إن قاموا بنزهة فى الريف يومًا، فإنهم يفعلون ذلك وأعينهم معصوبة. فلا يلتقون ثيرانًا إلا فى القصائد.

وينبغى أن أكرر هنا أنّنى لا أُكِنُّ أىّ عداوة تجاه بينيت؛ بل أعتبره كاتبًا ومفكّرًا واضحًا بصورة استثنائية فى تقليدٍ ملىء بالكتّاب والمفكرين البعيدين عن الوضوح. إلا أنه مثالى ألسنى، وإنْ يكن مثاليًا ألسنيًا قلقًا ومرتبكًا، فهو يمهّد الأرضية لسجال ينتقل من اللغة والمفاهيم إلى الواقع، وينتقل خاصةً من تقليب كلمة "الأدب" إلى طبيعة الشىء الذى تشير أو لا تشير إليه هذه الكلمة. وهذه صفة تميّز التطور اللاحق لدى أتباع ألتوسر؛ ذلك أنّ الموقف الذى يتبنّاه بينيت هنا هو موقف ألتوسرى وليس سوسوريًا.

ولعلّ من المهمّ هنا أن نزيح النقاب بإيجاز عن السجال الألتوسرى الذى يشكّل أساسًا للموقف السوسورى المشوَّش. فألتوسر يرى أنّ علمًا كالفيزياء أو الماركسية

يقوم من خلال قطيعة نظرية مع "الفهم الشائع" أو التصورات الإيديولوجية السائدة حيال موضوعه؛ ويرى أن العلم الجديد يبنى موضوعاته المعرفية الجديدة الخاصة، التى لا يمكن استقصاؤها إلا بمناهج ذلك العلم. فالكيماويات لا تعنو للدراسة إلا بمناهج الكيميائى؛ والطبقات وأساليب الإنتاج لا تعنو للدراسة إلا بمناهج الماركسى. فلا سبيل إلى تفحّص موضوعات المعرفة الجديدة مباشرةً قبالة موضوعات واقعية موافقة، كما يعتقد التجريبيون. ولا لجوء إلى التجربة المباشرة، التى تكتنفها الإيديولوجيا.

وهذا يصحّ أيضًا على الماركسيين الذين يشتغلون على الأدب، ومن بينهم خاصة أولئك الألتوسريين الذين لم يكونوا قد تخلّوا بعد، وقت كتابة بينيت لكتابه، عن فكرة أن الأدب موجود ويقدّم شكلاً من الإحاطة المعرفية بالواقع. فهم أيضًا كانوا بحاجة للقيام بقطيعة نظرية مع الفهم الشائع والإيديولوجيا البرجوازية. وكانوا بحاجة لأن يعرفوا أن الأدب، كموضوع للدراسة، ينبغى أن يُرى بوصفه شيئًا يبنيه منظّرو الأدب، ولا يعنو للدراسة إلا بمناهجهم وحدها. فهنا أيضًا ليس ثمة طريقة لمقارنة هذا الموضوع مع موضوع واقعى موافق يسبق وجوده وجود النظرية. ولا لجوء إلى التجربة المباشرة، التى تكتنفها الإيديولوجيا فى حالة الأدب على نحو أوضح بكثير مما تكتنفها فى حالة الاقتصاد أو الكيمياء (انظر إيغلتون ١٩٧٦).

وبينيت متأثّر كثيرًا بالتناول الألتوسرى للعلم، حتى إنه ينسبه إلى سوسور؛ وهو يورد (ص٤٧) ملاحظةً لسوسور تقول "ليس الموضوع سابقًا على وجهة النظر، ويبدو أن وجهة النظر هى التى تخلق الموضوع"، كما لو أن هذه الملاحظة هى التناول العام الذى يتناول به سوسور العلم. فى حين كان سوسور يرثى فى حقيقة الأمر لكون الألسنية لا تزال تبدو مختلفةً عن العلوم الأخرى؛ وكانت هذه الملاحظة جزءًا من سجال يرمى إلى القول إن اللسان كلّ مكتفٍ بذاته، ومبدأ للتصنيف، ونظام طبيعى؛ والأرضية الصلبة التى يمكن أن نضع عليها كلتا القدمين، كيما يكون لدينا علم واقعىّ. (سوسور b ١٩١٦، ص ٨-٩) .

ومن الواضح تمامًا أن مناهضة ألتوسر المتطرفة للتجريبية لا طائل منها فى مجال العلوم الطبيعية، فهى تجعل العالم المادى برمّته نتاجًا لخطاب علمى غير مدقّق؛ وهذا ضرب من المثالية الخطابية وليس ضربًا من المادية. غير أن الشيء ذاته ينطبق على الأدب. فأن تجعل الثقافة نتاجًا يصنعه محللو الثقافة هو موقف مثالى تمامًا، مهما تكن أعمال هؤلاء الأشخاص ماديةً. ومع ذلك فقد تبنّى عدد من النقّاد هذا الموقف، متّبعين بينيت؛ بل وأسقطوا السجال الألتوسرى بشأنه، إذْ أصبح ألتوسر الآن عتيق الطراز، وأحلّوا محله ألتوسرًا "سوسوريًا". والحقّ أنّ ما من فارق كبير يترتّب على ذلك، ما دام السجال "السوسورى"، كما رأينا، ليس أكثر من إسقاطٍ لسجال ألتوسر على سوسور. والأمر عند اليسار أن سوسور يتردّد على النظرية الأدبية بهيئة شبح ألتوسر.

٢- جوليا كريستيفا والاكتشاف السيميائى

٢-١ رؤية السيميائية

كان مشروع سوسور الأشهر هو مشروعه فى إقامة علمٍ عظيمٍ للدواليل عمومًا، أو ما دعاه بالسيميولوجيا، أو السيميائية كما يُدْعى هذه الأيام؛ علمٌ ينسج على منوال الألسنية، ولا تشكّل فيه هذه الأخيرة سوى جزء واحد وحسب. وما قدّمته الألسنية للسيميائية كان النموذج الخاص بنظامٍ يبرز فيه المعنى من القواعد والعلاقات الداخلية والتقابلات البنيوية الداخلية. أمّا ما قدّمته السيميائية للألسنية فكان اللوحة النظرية الواسعة التى يعمل ضمنها علم اللغة بحصر المعنى على إضفاء ضَرْبٍ من المعنى الإنسانى العام، ولا تزال هذه النظرة قائمة لدى عدد كبير من السيميائيين بشأن العلاقة بين هذين المبحثين.

غير أنّ ثمة مناحٍ تختلف فيها رؤية سوسور كثيرًا عن رؤية بعض أتباعه اليوم. فقد رأى فى السيميائية فرعًا محدودًا وعلميًا، على الرغم من كونه فرعًا واسعًا جدًا.

فكان على هذا الفرع أن يكتب الكثير، شأن الألسنية، وكان عليه أن يدرس حياة الدواليل فى المجتمع، ولا يقتصر على اللغة المنطوقة والمكتوبة، دون أن يُقْصَد منه أن يحلّ محلّ دراسة المجتمع أو السلوك الإنسانى العام ويقوم بديلاً كاملاً لعلم النفس وعلم الاجتماع، أو أن يكون نظامًا فلسفيًا علميًا، على الرغم من مكنوناته الفلسفية الواضحة.

وبالمقابل، فقد شكّل جزءًا من تاريخ السيميائية فى الفترة الحديثة كلٌّ من الازدياد المطّرد فى مقدار المزاعم التى أُطْلِقَتْ حولها والتغير فى طبيعة تلك المزاعم. فقد تحولت السيميولوجيا (على أيدى بعض أنصارها وليس جميعهم) من استراتيجية بحث علمى إلى موقف فلسفى عام حول طبيعة الإنسان، أو حول افتقار الإنسان إلى هذه الطبيعة ريثما تبنى له الشيفرات السيميائية هذه الطبيعة أو تلك. كما شهدت الفترة ذاتها هبوطًا معينًا فى الاهتمام بالجانب العلمى من العملية، بل وهبوطًا فى الإحاطة بتفاصيل النموذج الألسنى الأساسى الذى ارتكز عليه فى الأصل كلّ هذا الأمر.

وفى حين قدّم سوسور والتقليد البنيوى الذى سار على خطاه إسهامات كبيرة فى علم الأصوات؛ فإن ديريدا (١٩٦٧) شنّ هجومًا، مبرّرًا بعض الشىء، على الطريقة التى قُدِّم بها علم الأصوات كضامنٍ لعلمية المشروع السيميائى. بل إن بعض السيميائيين المحدثين يخلّفون انطباعًا بأنهم قد تعلّموا علم الأصوات من ديريدا! وفى حين كانت السيميائية بكاملها مبنية على قياس مجالات السلوك الأخرى إمّا على البنى الداخلية المعقدة التى تبديها اللغة البشرية، أو على الوظائف المعقدة التى تقوم بها، فإن تضخّم المزاعم الخاصة بالسيميائية ترافق مع تقلّص الاهتمام بتقديم وصف وقائعى مُفَصَّل لتلك البنى أو تلك الوظائف. ولقد سبق لى القول إن بعض المقاطع الأشدّ اختلاطًا وتشوّشًا فى التحليل البنيوى والسيميائى هى تلك التى لم يتضح، حتى لكاتبها، أى قياس هو المُتَّخذ، القياس البنيوى أم القياس الوظيفى.

لنأخذ هذا المثال من جوليا كريستيفا، مع أنه ليس الأسوأ بين الأمثلة المتوفرة. وسنقتبس هنا كامل الفقرة الأولى من مقالتها "النظام والذات المتكلّمة" (الذى نُشِر أولاً فى **ملحق التايمز الأدبى** ١٢ تشرين الأول ١٩٧٣، وأُعيد طبعه فى كتاب سيبيوك ١٩٧٥؛ وفى كتاب كريستيفا ١٩٨٦). لم أحذف شيئًا من هذه الفقرة، إلا أننى أقحمت فيها تعليقى الخاص على ما وجدته من نقاط خلط وتشوّش.

والحقّ أن أحدًا لا يستطيع، كما تستطيع كريستيفا، أن يجمع أعظم الأفكار، وأعمق الانتقادات الموجَّهة لتصورٍ سائدٍ وأشدّها أصالة، إلى أخطاء أولية من النوع الذى يقع فيه طلاب السنة الأولى. ولكى نكون منصفين معها فإن من الضرورى أن نستجيب على جميع المستويات فى الوقت ذاته، ولذلك فقد ضمّنتُ كتابتى تعليقاتٍ لباحثين آخرين تطال جوهر الزعم الذى أطلقته هى وغيرها، إضافةً إلى إشارات سريعة خاصة بى تتعلق بتفاصيل عرضها لهذا الزعم.

> **مهما يكن التنوّع، وعدم الانتظام، والتفاوت فى البحث الحالى فى السيميائية، فإنّ من الممكن الكلام على اكتشاف سيميائى خاص ونوعىّ. فما اكتشفته السيميائية بدراستها "الإيديولوجيات" (الأساطير، والشعائر، والسنن الأخلاقية، والفنون إلخ) بوصفها أنظمة دواليل هو أنّ القانون الحاكم، أو إذا أردتم، التقييد الأكبر الذى يؤثّر على أىّ ممارسة اجتماعية يكمن فى واقعة أنها تدلّ؛ أى أنها تُفْصِح مثل لغة. فكلّ ممارسة اجتماعية، إلى جانب كونها موضوع تحديداتٍ خارجية (اقتصادية، سياسية، إلخ)، هى أيضًا محدَّدة بمجموعة من قواعد التدليل، وذلك بفضل واقعة وجود نظام للّغة، وأنّ هذه اللغة تنطوى على تمفصل مزدوج (دال/مدلول)؛ وأنّ هذه الثنائية تقف فى علاقة اعتباطية مع**

المرجع وأنّ كل اشتغال اجتماعى موسوم بالانفصام بين المرجع والرمزىّ وبالانزياح من المدلول إلى الدال المتمادى معه.

تبدأ كريستيفا هنا بتحديد فعلى لوظيفة التدليل على أنها الإفصاح مثل لغة. ولذلك فإنها تؤسّس للخلط بين وظيفة التدليل والبنى الصوتية، والتركيبة (النحوية)، وحتى الدلالية، كما سنرى، فى تناولها الاكتشاف الأساسى للسيميائية. (هذا التضافر بين الأفكار المثيرة والخلط التقنى هو أمر نمطى فى أعمال كريستيفا، وكذلك فى أعمال البنيويين اللاحقين وما بعد البنيويين بصورة عامة وهو يفسّر الكثير من صفاتها المميزة أو نكهتها).

وتقيم كريستيفا بعد ذلك تمييزاً مهمًا بين التحديدات الخارجية للأنظمة الثقافية وخصائصها الداخلية التى تشبه خصائص اللغة؛ لكنها لا تلبث أن تضيف إلى هذا خطأ ثانيًا بشأن اللغة ذاتها، حيث ترى أن التمفصل المزدوج هو الاختلاف بين دال ومدلول. فمن سوء حظ كريستيفا أن ما يعنيه التمفصل المزدوج ليس هذا. ومصطلح "التمفصل المزدوج" مصطلحٌ يُسْتَخْدَم فى الألسنية لكى يشير إلى واقعة أنّ التقابلات بين فونيمات مثل / b/ و/ g/ تتميّز من التقابلات الدلالية بين كلمتين مثل "boy" و "girl" أما القول بأن "التمفصل المزدوج" يشير إلى الاختلاف بين الدال والمدلول فهو غلطة مضحكة بلهاء، والتمفصل المزدوج، بالمناسبة، ليس صفة أو خاصة لجميع أنظمة التدليل، وإنما واحدة من السمات الخاصة باللغة البشرية.

وتضيف كريستيفا إلى سوء الفهم المزدوج هذا سوء فهم ثالث، ألا وهو أنَّ "هذه الثنائية تقف فى علاقة اعتباطية مع المرجع". فإذا ما كانت تحيل هنا إلى سوسور، فإنها ترتكب غلطة مضحكة بلهاء أخرى، لأن الاعتباطى عند سوسور هو العلاقة بين الدال والمدلول ضمن اللغة، لا العلاقة بين الزوج دال – مدلول والشىء الموجود فى العالم غير الألسنى الذى يشير إليه الدالول. وكما قلت، فإن مسألة المرجع لا تبرز، بحسب سوسور، إلا عندما تستخدم اللغة (بمعنى **اللسان**) فى التكلّم أو الكتابة (أى فى **الكلام**). وخطأ كريستيفا الثالث هذا يفضى إلى المثالية الألسنية رأساً.

أما تعميم كريستيفا الأخير فهو تعميم نمطى لديها، ولدى البنيوية الرفيعة الفرنسية، من حيث منظوره الذى يعكس ضربًا من جنون العظمة: "كلّ اشتغال اجتماعى موسوم بـ..."؛ وكذلك من حيث إحلاله مفاهيم ليفى شتراوسية أو لاكانية محلّ المفاهيم الألسنية: "الانفصام بين المرجع والرمزىّ والانزياح من المدلول إلى الدال المتمادى معه". وسوف أتطرق إلى هذا الانزياح المزعوم من المدلول إلى الدال حين أنظر فى تأثير لاكان، لدى تعليقى على مقطع أقتبسه من كوارد وإليس أناقشه بعد قليل.

ولكى نكون منصفين مع كريستيفا، لا بدّ من القول إنها نموذج للوضوح قياسًا بكثير من شُرَّاح البنيوية المحترمين. كما أنَّ التميز الذى ترسمه - بين التحديد الخارجى والاشتغال الاجتماعى العام لإيديولوجيا من الإيديولوجيات، الأمر الذى يتناوله الماركسيون، وبين بنية هذه الإيديولوجيا الداخلية وطريقة اشتغالها الداخلية، الأمر الذى يصفه السيميائيون - هو تمييز مشروع ومهمّ، شأنه شأن التمييز الذى تخفق فى رسمه بين ما يشبه بنية اللغة التركيبية (النحوية) والصوتية، التى يمكن حتى للأشياء غير الدّالة أن تمتلكها من حيث المبدأ، وبين ما يشبه اشتغالها الدالّ، الذى يمكن أن تمتلكه من حيث المبدأ حتى الأشياء التى لا تبدى أى تشابه بنيوى مع اللغة البشرية، كالكاتدرائيات واللوحات، على سبيل المثال.

ومن الطبيعى أن تجد أنك ما إن تجرى التمييز بين البنية والوظيفة الدالّة حتى تبرز المشاكل الفعلية على الحدّ الفاصل. فمن الناحية المنطقية، نجد أن الصعوبة الفعلية تكمن فى التمايز، أو العلاقة، أو التطابق بين البنى الدلالية -كتلك الخاصة بكلمة "aunt والتى تشتمل بمعنىً ما على المفاهيم "of", " parent", "sister" وبين العلاقات الدالّة، التى تدلّ من خلالها الكلمة "aunt" على "someone who is the sister of a parent" . بيد أن مثل هذه المشكلة لا يمكن حتى إلقاء الضوء عليها ما لم نكن قد أقمنا التمييز بين بنية اللغة ووظائفها المتنوعة.

وهذا الأمر، كما أراه، ليس مجرد حذلقة. فمن الأساسى أن تكون مثل هذه التمييزات واضحةً إذا ما أردنا للبنيوية السيميولوجية أن تعمل كنظرية فى التفسير، لا أن تلمّح تلميحًا وحسب بطريقة بلاغية. والمشكلة فى معظم العروض البنيوية التى تتناول هذه الأمور ليس ما تبتدعه من جنون العظمة وإنما ما تبديه من إبهام. فهى بإشاراتها الغائمة الضبابية إلى ضروب القياس والشبه مع الألسنية، تخفى عنا ذلك العمل المنطقى الصعب الضرورى لإيضاح ما الذى يُفْتَرَض بضروب القياس والتشابه هذه أن تنطوى عليه، وكيف تنطوى عليه على وجه الدّقة.

٢-٢ نجاح مؤسساتى وإفلاس فكرى

يمكن أن تكون كريستيفا مصيبة أيضًا بشأن اللوحة الواسعة التى ترسمها. فربما يكون ثمة "اكتشاف سيميائى" كبير وإن كانت لا تصفه على نحوٍ صائب بكلّ تفاصيله. ومن الطبيعى أن يفترض معظمنا أن الأمر كذلك فى غياب شهادة بديلة. ولذلك فإننى أقتبس آراء اثنين من الباحثين ينتميان إلى معسكر الألسنية الخشنة، مع أنهما لا يتناولان كريستيفا نفسها وإنما ذلك النوع من العمل الذى تصفه:

> **كان تاريخ السيميائية القريب تاريخ نجاح مؤسساتى وإفلاس فكرى فى الوقت ذاته. فمن جهة أولى، ثمة الآن أقسام سيميائية، ومعاهد، وجمعيات، ومؤتمرات، ومجلاّت. ومن جهة أخرى، ثمة إخفاق السيميائية فى الوفاء بما وعدت به؛ بل وتقويضها لأسسها على نحوٍ شديد فى الحقيقة. ولا يعنى هذا أننا ننكر ما أنجزه كثير من السيميائيين من عمل تجريبى قيّم. لكن هذا الأمر الأخير لا يعنى أن الإطار السيميائى قد كان إطارًا خصبًا ومنتجًا، فما بالك بأن يكون صحيحًا نظريًا، بل يعنى أنه لم يكن عقيمًا بالمرّة، أو أنه لم يتمّ الالتزام به على نحوٍ أمين فى الممارسة.**

توقّع سوسور "أن تكون القوانين التى تكتشفها السيميولوجيا قابلة للتطبيق على الألسنية، وأن تحيط هذه الأخيرة بنطاق محدَّد جيدًا ضمن ركام الوقائع الأنثروبولوجية" (١٦:١٩٧٤). وما حدث فعلاً هو أن البرنامج السيميائى قد أُخِذَ على محمل الجدّ وشُرِحَ بمزيدٍ من التفصيل، خلال العقود القليلة التى ازدهرت فيها الألسنية البنيوية، فقد قام ألسنيون مثل هيلمسليف (١٩٢٨؛ ١٩٥٩) وكينيث بايك (١٩٦٧) بتطوير ترسيمات اصطلاحية طموحة بوصفها أدوات لتنفيذ هذا البرنامج. غير أنّ ما من قانون سيميائى له أهميته قد اكتُشِفَ فى أى يوم من الأيام، فما بالك بتطبيقه على الألسنية ... وحين أصبح فهم بنية اللغة أفضل، أصبحت طبيعتها الـ sui generis لافتةً للانتباه أكثر. وأصبح الافتراض القائل إنّ لجميع أنظمة الدواليل خصائص بنيوية متماثلة افتراضًا راسخًا أكثر فأكثر. ومن دون هذا الافتراض فإنّ البرنامج السيميائى لا يكون له إلا القليل من المعنى.

... لقد جرت محاولات شجاعة من قِبَل أنثروبولوجيين مثل ليفى شتراوس أو منظّرين للأدب مثل بارت لمقاربة الرمزية الثقافية أو الفنية بمصطلحات سيميائية. ولا شك أنهم ألقوا، فى سياق هذه المحاولات، أضواءً جديدة على هذه الظواهر، ولفتوا الانتباه إلى كثير من ضروب الانتظام اللافتة؛ إلا أنهم لم يقتربوا أيما اقتراب من اكتشاف شيفرة تشكّل أساسًا لهذه الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أى نظامًا من الأزواج إشارة - رسالة، تفسّر كيف نجحت الأساطير والأعمال الأدبية فى إيصال ما يتعدّى معناها الألسنى، وكيف نجحت الشعائر والعادات فى إقامة الاتصال أىّ اتصال. (سبيربر وولِسون ١٩٨٦، ص ٧-٨)

يا لها من أحكام قاتلة لعينة. "ما من قانون سيميائى له أهميته قد اكتُشِفَ فى أى يوم من الأيام"؛ "البرنامج السيميائى ليس له إلا القليل من المعنى"؛ "لم يقتربوا أيما اقتراب من اكتشاف شيفرة تشكّل أساسًا لهذه الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة"؟ واللافت هو أنّه من غير الواضح ما إذا كانت كريستيفا تعترض على أىٍّ من هذه الأحكام. وما أحسبه، على العكس، هو أنها ستنكر تمامًا أن السيميائيين كانوا يبحثون عن تشفير سيميائى بهذا المعنى الدقيق للكلمة. بل ستمضى إلى أبعد من ذلك لتضيف أنَّ من الواجب على الألسنيين أيضًا ألا يبحثوا عن مثل هذا التشفير. فهى ترى فى **أخلاقيات الألسنية** (كريستيفا ١٩٨٠) أن الألسنيين هم "القيّمون على القمع ومُعَقْلِنو العقد الاجتماعى فى لحمته الأشدّ صلابةً (الخطاب)". وذلك لأنهم يضعون قواعد شكلية يستخدمونها فى وصف الفرنسية أو الإنجليزية:

> **... ما تعنيه صياغة مشكلة الأخلاقيات الألسنية، أولاً وقبل كل شىء، هو إجبار الألسنية على تغيير موضوع دراستها ... وهذا ما سيجعل اللغة الشعرية موضوع اهتمام الألسنيين فى سعيهم وراء الحقيقة فى اللغة ... وعندها سأتكلم على شىء آخر غير اللغة؛ على ممارسةٍ ليست أىّ لغة محددة بالنسبة لها سوى الهامش ... وما ينطوى عليه هذا هو أنّ اللغة، وقابلية إضفاء الطابع الاجتماعى، تحدّدهما حدود مقبولة للجيشان، والانحلال، والتحول.**
>
> **إنّ وضع خطابنا بالقرب من مثل هذه الحدود قد يمكّننا من أن نَهبَه تأثيرًا أخلاقيًا سائدًا. وباختصار، فإن أخلاقيات خطاب ألسنى قد تكون ممتزجة بنسبة معينة مع الشعر الذى تفترضه مسبقًا.**
>
> **وثمة ألسنىّ حديث بارز يرى أنه لم يكن فى فرنسا، خلال المئة عام الأخيرة، سوى اثنين من الألسنيين المهمين، هما مالارميه**

وآرتو. أما هيدغر، فهو لايزال محتفظًا براهنيته، على الرغم من كل شيء، نظرًا لانتباهه إلى اللغة و"اللغة الشعرية" بوصفها تفتّحًا للكينونة ... (كريستيفا ١٩٨٠، ص ٢٤-٢٥)

هكذا لا تعود الألسنية نموذجًا للسيميائية، بل النموذج المضاد. فما ينبغي أن نتطلع إليه هو حدوس مالارميه وآرتو وهيدغر الرومانسية حيال اللغة، وليس شكلانية شومسكى. هذه المواقف المحدّدة هى مواقف كريستيفا الخاصة. إلا أنها تمثّل للفكر "ما بعد البنيوى" تمامًا عندما ترى - على أسسٍ إبستمولوجية، وأخلاقية، وسياسية- أنّ الغاية ليست أن نبحث عن قوانين ومبادئ، شكلية أو غير شكلية، وإنما أن نواصل مساءلة هذه القوانين والمبادئ. وأنا أشكّ فى أن يكون مثل هذا الرأى قد ترك أثرًا لدى سبيربر وولِسون، كما أشك فى أنهما يمكن أن يعتبرا كريستيفا زميلةً لهما فى مشروعهما الخاص.

فهما أيضًا يجدان النموذج الألسنى، نموذج الشيفرة، نموذجًا مقصورًا لا يكفى لأن نقيم عليه تناولاً كاملاً لكل من الاتصال والمعرفة والثقافة. لكنهما لا يردّان على قصور النموذج الألسنى فى وصف الظواهر غير الألسنية بركل النموذج الألسنى المستخدم فى وصف اللغات وإلقائه جانبًا، وذلك لأنهما ألسنيان كفئان، أى يعرفان حقيقةً بعض الوقائع المهمة المتعلّقة باللغة. وما يفعلانه هو تقديم مبادئ مُسَاعِدة؛ مبادئ الاستنباط، ومبادئ غريس الخاصة بمكنون الحوارات والأحاديث، ومبدأهما المحدَّد من الناحية التقنية الذى أخذا منه عنوان كتابهما، **الصلة**. وهذه المبادئ هى ما يمكن أن يحيط بالظواهر المعقدة، متقدمةً بالتدريج وصولاً إلى بدايات الشعر فى الصفحة ٢٣٦.

وما ألفت الانتباه إليه هنا هو الاختلاف فى أسلوب المعرفة وفى النتائج. ذلك أن سبيربر وولِسون يريدان تفسير الأشياء البسيطة أولاً، ثم التقدّم بالتدريج باتجاه الأشياء المعقّدة. وهما يأملان أن يلقيا بعض الضوء على الوظائف الشعرية للّغة إذا ما

تمكّنا من تفسير الاستعارة، كما فى مثالهما رقم ١٠٧ (الذى يصفانه بأنه "أكثر إبداعًا" قياسًا بأمثلتهما من ١-١٠٦):

Robert is a bulldozer

روبرت بولدوزر

أما كريستيفا فتريد أن تبدأ بمالارميه وآرتو وهيدغر، وتعتقد أن هؤلاء هم من يقدّم لنا فهما واقعيًا للّغة، ولكن ليس من الواضح أنها تريد أن تفسّر أى شىء بالمعنى الميكانيكى المُحدَّد الذى يعطيه سبيربر ووِلسون لفكرة التفسير.

لنرى كيف يتناول سبيربر ووِلسون (١٩٨٦، ص ٢٣٦) الاستعارة الشعرية:

بصورة عامة، كلما اتّسع مجال المكونات الممكنة وازدادت مسؤولية السامع عن بنائها، كان أثرها شعريًا أكثر، وكانت الاستعارة إبداعيةً أكثر. والاستعارة الإبداعية الجيدة هى على وجه الدقة تلك الاستعارة التى يمكن المحافظة فيها على تشكيلة من التأثيرات السياقية وفهمها مهما كان المكون الذى وضعه فيها المتكلّم دقيقًا. أما فى الحالات الأغنى والأنجح، فيمكن للسامع أن يمضى إلى أبعد من سبر السياق المباشر ومداخل المفاهيم التى تنطوى عليها الاستعارة، فيتيح نطاقًا أوسع من المعرفة، ويضيف استعارات خاصة به كتأويلاتٍ لتطورات ممكنة ليس مهيًأ لاستكشافها، ويضع يده أكثر فأكثر على أدقّ المكونات، مشيرًا إلى أنّ من الممكن القيام بمزيد من المعالجة أيضًا. والنتيجة هى لوحة معقدة تمامًا، على السامع أن يضطلع فيها بقسطٍ كبير من المسؤولية، فى حين أنّ الكاتب هو الذى قدح شرارة اكتشافها. والحقّ أنّ إدهاش استعارة إبداعية ناجحة أو جمالها يكمن فى هذا التكاثف، فى واقعة أن تعبيرًا مفردًا كان

قد استُخْدِمَ على نحو مهلهل هو الذى سيحدد مجالاً بالغ الاتساع من المكونات الدقيقة المقبولة.

وينتقل سبيربر وولِسون مباشرة إلى فلوبير؛ ويمكن للمرء أن يشعر فعلاً بأن تنظيرهما على ألفة مع فلوبير كما هو تنظير كريستيفا على ألفة مع مالارميه. إلا أن هذا الشعور قد يعنى إضاعتنا الهدف، فتناول سبيربر وولسون هو تناول صالح لتفسير كيفية عمل اللغة فى النصوص الحداثية بقدر صلاحه فى تفسير كيفية عملها فى نصوص القرن التاسع عشر الواقعية. أما كريستيفا فلا تفسّر شيئًا على الغالب، بل تثير مواقف عن طريق البلاغة، ومواقفها أقرب إلى الحداثة الأدبية من مواقف سبيربر وولسون. ذلك أن ما بعد البنيويين لا يفسّرون النصوص الحداثية؛ بل ينتجونها فى معظم الأحيان.

وما أريد قوله هنا هو إن ثمة عالمًا من الاختلاف والتباين فى المواقف الأساسية، وفى الغايات، بين النموذج الفكرى الذى يعمل وفقه العالِم المجتهد الباذل غاية العناية والجهد الذى يرغب فى بناء نظريات صائبة تطال ظواهر معقدة مثل الدلالة، أو الاستعارة الشعرية، وبين النموذج الذى يعمل وفقه ثورىّ الفكر، الذى يرغب فى أن ينخرط فى مساءلة الدالول مساءلةً باهرة لا نهاية لها. (كريستيفا ١٩٦٩، Semeiotike).

والحقّ أن هذا الضَرْب من الثورة يستوقفنى بوصفه مثاليًا تقف وراء مثاليته تلك الأسباب ذاتها التى وجد ماركس أنها تقف خلف مثالية الهيغليين اليساريين الذين يقومون بثورات فى الرأس ويفترضون أن الواقع لابد أن يمتثل لها. أما سبيربر وولسون فيبدوان لى على حقّ سواء فى القضية العامة الخاصة بالنجاح الفكرى للسيميائية أو فى القضية المحددة أكثر الخاصة بكيفية عمل الشعر. أما ما تتميّز به كتابتهما من خاصية "مُحَوسَبة" بعض الشيء – حيث يشيران إلى التفكير بوصفه "معالجة"– فهى خاصية أجدها جذّابة تمامًا. وبعبارة أوضح، إنهما الوريثان الحقيقيان لسوسور، ويسهمان فعلاً فى علم السيميائية الذى يشكّان بوجوده.

٣- توليفة كبرى: اللغة والمادية

٣-١ انهيار الألسنية وتحولها إلى نظرية الخطاب

لو حكمنا على كتيب كوارد وإليس **اللغة والمادية** الصادر عام ١٩٧٧ تبعًا للمعايير المؤسساتية فلابدّ أن نجد فيه واحدًا من أهمّ الكتب الفكرية التى صدرت فى بريطانيا. فقد وجدتُه ضمن المناهج الدراسية لعشرين مؤسسة، على الرغم مما فيه من صعوبة فى الأسلوب كفيلة بأن تثير صدود الطلاب. ويُضَاف إلى ذلك أن الكتاب مؤثّر من الناحية الفكرية؛ ويكفى لاعتباره إنجازًا مهمًا أنه جمع معًا كلاً من سوسور وليفى شتراوس والسيميولوجيا البارتية والماركسية الألتوسرية والتحليل النفسى اللاكانى، واستطاع أن يبنى، بالإنجليزية وفى عام ١٩٧٧، نظامًا واحدًا منهم معًا.

والمزية الأساسية لهذا الكتاب هى أنه ينقل إلى الإنجليزية بعضًا من المواقف الرئيسة التى اتّخذتها جوليا كريستيفا وجماعة .. ويبدو بشكل خاص أنّ مؤلّفى هذا الكتاب قد استمداّ فهمهما للألسنية فى معظمه من جوليا كريستيفا، وإن يكن ثمة أيضًا ذلك التأثير المباشر للاكان. ومن سوء الحظّ أن لاكان من بين المفكرين الفرنسيين الكبار جميعًا هو مَن أساء فهم الألسنية أو أساء تمثُّلها على نحو عميق. وهو، أكثر من أى أحد آخر، مصدر ذلك "التحوّل إلى الدالّ" الذى تتحدث عنه كريستيفا. والحقّ أنّ أى تمثيل لموقف لاكان مُقْتَطَعٍ من سياق التحليل النفسى ومولجٍ فى الألسنية العامة من الممكن أن يبدو جاهلاً وأبله تمامًا، كما يحصل حين تأخذ عمل لاكان بصورة حرفية وتجد أنّ لا مفرّ للمعنى من أن يكون مبنيًا من فونيمات متصلة بالقضيب (الفالُس).

وغاية **اللغة والمادية** هى تقديم نظرية مادية فى اللغة. وكلمة "مادية" فى هذا السياق لها معنى سياسى. فهى تعنى مادية ماركسية، أى مادية الممارسات المادية. وهى مادية ينبغى التمييز بينها وبين المادية الميتافيزيقية، التى هى، كما أَفْتَرِض، تلك

المعرفة البسيطة بالمادة بوصفها الأشياء الأساسية فى الكون، دون التوصّل إلى أىّ نتيجة تخصّ الممارسة البشرية. كما ينبغى التمييز بينها وبين المادية الميكانيكية، التى ترى، كما أَفْترض، أن الكائنات البشرية ذاتها عبارة عن آلات، وجزء من نظام ميكانيكى، ولذا لا يمكنها أن تعمل على تغيير النظام.

أما المادية الديالكتيكية فقد افتُرِضَ على الدوام أنها تُظْهِر الإنسان بوصفه جزءًا من العالم المادى من جهة وعاملاً فاعلاً فى تغييره من جهة أخرى، إلا أن كيفية التوفيق بين هذين الأمرين وإمكانية ذلك لم تكن واضحةً فى أى من الأيام. لكن كوارد وإليس يعتقدان أنّ نظريةً مادية فى اللغة يمكن أن تنجز هذا العمل الفذّ، ولذلك فإنهما يتبنّيان تعريفًا واسعًا للغة يشتمل على كلّ ما يُعْمَل فيها بوصفه وجهًا من اللغة ذاتها. "لأنّ جميع الممارسات التى تؤلّف كلاً اجتماعيًا تحدث فى اللغة، فإن من الممكن أن نعتبر اللغة ذلك المكان الذى يُبنى فيه الفرد الاجتماعى. وبعبارة أخرى، فإن من الممكن النظر إلى الإنسان بوصفه لغة، نقطة التقاطع بين الاجتماعى والتاريخى والفردى" (كوارد وإليس ١٩٧٧، ص ١).

يبدو أن لدى كوارد وإليس قناعة بأنهما إذا ما استطاعا، بالاتكاء على التحليل النفسى اللاكانى ذى التوجّه اللغوى، تناول الكيفية التى تُنْتَج بها الذات الإنسانية تناولاً "ماديًا"، فإن ذلك سيحلّ المشكلة الفلسفية المتعلّقة بالكيفية التى يمكن أن يُقَال بها، من ضمن إطار مادى، إنَّ هذه الذات تمارس الفعل. وهما يستمدان هذه القناعة من ألتوسر، إلا أن من الصعب تمامًا على المرء أن يشاركهما إياها ما لم يقتنع بأن مفهوم الفعل الإنسانى برمّته هو ضَرْبٌ من الوهم، فلا يبقى سوى سؤال واحد مهم هو كيف يولد ذلك الوهم. وباختصار، فإن كوارد وإليس لا يطرقان المشكلة الفلسفية فعليًا، بل يطرقان مشكلة تقنية هزيلة وحسب هى الدور الذى تلعبه اللغة فى تكوين النَفْس، أو "الذات".

والمشكلة التقنية الأساسية التى يوجها كوارد وإليس فى مشروعهما هى تلك المشكلة ذاتها التى واجهها لاكان فى مشروعه؛ مشكلة أن اللغة كما يراها الألسنيون

لن تخدمهما كما ينبغى، سواء لأغراض فلسفية أو تحليلية نفسية أو سياسية. وهذا ما يضطرهما لأن يمضيا عبر نظرية اللغة، متخليين عن كل ما يبدو لهما غير مناسب أو يقف فى طريق مشروعهما. ومن حسن حظهما أنهما لا يعرفان الألسنية بما يكفى لأن يميّزا تلك الأدلة التى تقف فى تضاد مع كل خطوة من الخطوات التى يخطيانها. ولذا فقد أمكنهما أن يجعلا من سوسور راديكاليًا، أو بعبارة أدقّ، أن يفككا نظريته ويستبدلانها بنظرية أبسط بكثير، هى "الخطاب" أو "نظرية الدالّ".

وتتمثّل الخطوة الأولى التى يخطوها كوارد وإليس بدكّ ثلاثة من التمييزات ثنائية الاتجاه المختلفة تمامًا - **اللسان/الكلام**، التزامنى/التزمّنى، التركيب/التبديل - وتحويلها إلى "صيغتين مسيطرتين من صيغ التحليل":

> **إحداهما تحلل الشكل البنيوى فى أىّ لحظة محددة، من حيث الاستبدالات الممكنة ضمنه، وتحلل حالة محددة من حالات اللغة. وهذا التحليل للتبديل هو تحليل تزامنى لما هو قائم فى لحظة معينة أو خلال حقبة معينة. أما الصيغة الثانية من صيغ التحليل فتحلّل التراكيب الفعلية المتولّدة، والسلاسل الدالّة الناتجة، والكلام. وهذا التحليل للتراكيب هو تحليل تزمّنى لما يتكشّف بمرور الزمن.** (كوارد وإليس ١٩٧٧، ص ١٤)

ولا شك أن هذا الكلام ليس سوى غلطة بلهاء ثلاثًا. فالتمييز الأول، بين **اللسان والكلام**، هو التمييز المنطقى بين لغة ما - كالإنجليزية، مثلاً - فى أىّ فترة من الفترات، وبين ضروب التكلّم أو الكتابة بتلك اللغة. والتمييز الثانى، بين التزامن والتزمّن، هو تمييز بين طريقتين فى دراسة **اللسان**؛ حيث يمكن لك أن تكتب قواعد الإنجليزية الحديثة أو الإنجليزية القديمة فتقدّم دراستين تزامنيتين لـ اللسان. أو يمكن لك أن تكتب دراسة تاريخية تتناول التطور الحاصل من الإنجليزية القديمة إلى الإنجليزية الحديثة، فتقدّم دراسة تزمّنية. أما التمييز الثالث، بين التبديل والتركيب، فهو تمييز مرسوم **ضمن** الدراسة التزامنية لـ **اللسان**. ففى الإنجليزية ثمة خيارات تبديلية

للفعل، أو الاسم، أو الشكل القواعدى، أو سواها؛ مثل "I" و " you" و "he" أو "am" و "are" و"is" وثمة أيضًا سلاسل تركيبية مثل "I am" و "you are" و "he is" وكلّ منها تزامنية! وهذا يعنى، أن الحالة التزامنية للغةٍ من اللغات يحددها عدد من العلاقات التركيبية وعدد من العلاقات التبديلية.

وما من جَمعٍ خاص للتراكيب والتزمّن **والكلام** من جهة، وللتبديل والتزامن واللسان من جهة أخرى. وما ضلّل كوارد وإليس هنا هو أن إحدى هاتين المجموعتين تبدو وكأن لها عاملاً زمنيًا مرتبطًا بها بخلاف المجموعة الثانية. إلا أنهما لا ينظران إلى اللغة على نحو ملموس وعيانى بما يكفى لأن يدركا الفرق فى العوامل الزمنية القائمة. فقد تدوم حالة تزامنية خاصة بلغة ما حوالى خمسةً وعشرين عامًا فَرَضًا؛ أى جيلاً كاملاً من الناطقين بها؛ وإنْ كان معدّل التغيير يتباين قليلاً. وبالمقابل، فقد تغطى دراسةٌ تزمّنيةٌ التغيرات الحاصلة فى مجرى مئتين من الأعوام، أو ألف منها.

ومن المفترض أن يدوم **كلام** إنسان ما طيلة حياته، إلا أن تكلّمًا يتكلمه فرد من الأفراد أو حديثًا يجريه لا يستغرق أكثر من فترة تُقَاس بالدقائق، كما أنّ قطعة بالغة الطول من **الكلام**، ككتاب مثلاً، تحتاج إلى أسابيع لقراءتها. أمّا **اللسان** فهو غير زمنىّ بالطبع. ولذلك فإن هذا هو أيضًا حال كلّ من التركيب والتبديل، إذْ أنهما مجرد وجهين من أوجه **اللسان**. غير أنك حين تتكلّم بلغة ما، فإن معظم التراكيب قد تستغرق أقلّ من ثانيةٍ، لتُقَال. والزمن يعنى شيئًا مختلفًا جدًا بالنسبة لهذه الأشياء المتباينة فى حجمها، وما من طريقة يمكن بها للمرء أن يطابق بين تاريخ لغة من اللغات، وشخص يتكلّم بتلك اللغة، وبناء لغوى واحد يستخدمه، ويدعو هذه الأشياء جميعًا سلسلة من الدوال.

غير أن كوارد وإليس يريان أن ذلك ممكن كما يبدو، خاصة وأنه ضرورى لخطوتهما التالية. فبعد أنّ دكّا ستة حدود وحوّلاها إلى حدّين اثنين، راحا يشعران أن

التمييز بين الاثنين لا يزال أمرًا بالغ القسوة، ويضفى شيئًا من الغموض والإبهام على عملية إنتاج المعنى. فتقسيم اللغة الصارم عند سوسور.

> **... إلى بنية تزامنية وتغيّر تزمّنى يضفى غموضًا على اكتشافه الأساسى أنّ إقامة الدلالة من خلال عملية الاختلاف ليس أمرًا سكونيًا، بل عملية متواصلة من الإفصاح عن مدلولات جديدة بواسطة السلسلة الدالّة ... إنّ السلسلة الدالّة هى التى تنتج سلسلة المدلولات. وهكذا، تصبح اللغة إنتاجًا لا يتوقف أبدًا.**
> (كوارد وإليس ١٩٧٧، ص ٢٢)

وهما يعتبران هذا إعادة تفكير جذرية بتقسيمات سوسور الثنائية، وهما محقّان فى ذلك؛ فمفهوم السلسلة الدالّة لا معنى له بين المصطلحات الألسنية. أهو **لسان** أم **كلام** ؟ أهو مبدأ للتنظيم البنيوى أم أى تعبير فى لغةٍ ما؟ أم ماذا؟ ما يقولانه هو أن فكرتهما هذه قد أتت من النظر فى نصوص طليعية وفى خطاب اللاوعى.

٣-٢ خطاب اللاوعى

دعونا نلقى نظرةً على خطاب اللاوعى، بطبعته اللاكانية، التى يعرضها كوارد وإليس فى كتابهما ويقدّمانها بوصفها الطبعة المُتْقَنة النهائية من نظريتهما. ممّا نلاحظه هو أن لاكان يُسْقط المدلول إلى حدٍّ بعيد، ولا يُبقى إلا على سلاسل الدوال وحدها.

> **وحدات الدالّ خاضعة لشرطٍ مزدوج:**
>
> **(١) ردّها إلى سماتها المميِّزة، أى الفونيمات. [لعل لاكان وكوارد وإليس لا يدركون أن السمات المميزة ليست فونيمات] وهذه ليس لها حالة ثابتة أو سكونية، وإنما هى جزء من النظام**

التزامنى الذى تتميّز من خلاله الأصوات واحدها عن الآخر فى لغة معينة. وهذا ما يدفع إلى رؤية الحرف بوصفه بنية الدالّ التى تتخذ طابعًا محليًا أساسيًا.

(٢) اجتماع الوحدات تبعًا لنظام مغلق؛ الأمر الذى قاد لاكان لأن يطرح ضرورة أساس أو طبقة سفلية يدعوها السلسلة الدالّة. (كوارد وإليس ١٩٧٧، ص ٩٧)

وأين يأتى المعنى فى كل هذا؟ ما الذى يجعل دالاً يدلّ؟ ما يقدّمه كوارد وإليس فى هذا الصدد هو اقتباس حرفىّ من لاكان، بكلّ حيويته ووضوحه المميّزين: "إن سلسلة الدالّ هى المكان الذى يلحّ فيه المعنى، غير أنّ المعنى الذى تقدر عليه سلسلة الدالّ فى تلك اللحظة لا "يكمن" فى أى من عناصرها" (ص ٩٧). فالمدلول ينزلق تحت السلسلة الدالّة ولا يتثبت عليها فى كلّ نقطة وإنما بواسطة أزرار يضعها المنجّد هنا أو هناك مصادفةً، كما تقول عبارة لاكان. وما فهمته من قراءتى لاكان هو أن المدلول لا يمكن أن يكون سلسلة دالّة أخرى إلا فى اللاوعى وحده وليس فى الوعى.

والحقّ أن السلسلة الدالة تتمتّع بقدراتٍ مدهشة قياسًا بالبنية البسيطة التى تملكها. فهى مسئولة عن كل من العقل الواعى واللاواعى، وعن بناء الذات، وعن المعنى بوجه عام. أما علاقتها بالعالم الموضوعى فلست متأكّدًا منها، لأن من الصعب أن نجد عالمًا موضوعيًا فى شركة لاكان؛ فهو ليس لديه سوى ثلاثة مقولات كيانية (أونطولوجية) هى الخيالى والرمزى والواقعى. وهذا الأخير، الواقعى، هو ما لم يُضْفَ عليه الطابع الرمزى، هو غير المُرَمَّز، والمستحيل.

وأتوقف هنا لأشير إلى أمرٍ واضح (مع أن بعض اللاكانيين ينكرونه) وهو أننا قد خرجنا تمامًا من ميدان العلم الألسنى، ورحنا نُعنى بما فى الوضع التحليلى النفسى من استعارات حيّة وناشطة، فعبارة "المدلول ينزلق تحت السلسة الدالة" تتوافق، برأيى، مع واقعة أن المريض الخاضع للتحليل يقول سلسلةً من الأشياء، فى حين تكون فى

لاوعيه سلسلة أخرى مختلفة تمامًا، وما من صلة تربط هاتين السلسلتين معًا سوى الصلة القائمة على المصادفة (زرّ المنجّد). وربما كان فى هذا نصيحة مفيدة للمحلل النفسانى، بيد أنه ما من سبيل لرؤية ذلك بوصفه نظرية عامة فى المعنى. كما أنه من غير الواضح أن اللاكانيين فى معظمهم يريدون مثل هذه النظرية.

ويعتقد كوارد وإليس أن نظريتهما الجديدة قد محت آثار مثالية سوسور برمّتها، وأنها مادية بصورة وافية، لكن الحقيقة شىء آخر مختلف تمامًا، فنظرية سوسور تعزو إلى اللغة بنية معقدة، وقدرات زهيدة؛ وتسلّم بوجود عالم موضوعى أمكن لنا أن نضع لغة تشير إليه، وتُستَخْدَم فيه من قبل أناس تلعب اللغة دورًا فى تنقية عقولهم وتشكيلها، دون أن تبنيها كلها. أما النظرية الجديدة فتهب اللغة بنيةً أبسط بكثير، وقدرات تكفى لبناء عالم دون أن تكتفى بالإشارة إليه، كما تبنى عقولاً دون أن تكتفى بأن تستخدمها هذه العقول. ومثل هذه النظرية تشبه تلك النظريات المثالية التقليدية التى يُبنى فيها العالم بالعقل. ولو اقتصرت هذه النظرية على أن إنتاجية السلسلة الدالة تبنى عالمًا داخليًا، أو ذاتًا، لما كان ذلك مثاليًا، على الرغم من كونه شديد البعد عن المنطق (مادامت السلسلة الدالّة مجرد سلسلة من الفونيمات تربطها علاقة غامضة تمامًا مع دالّ سيّد، هو صورة القضيب "الفالُس"). أما حين تبنى السلسلة الدالة العالم الموضوعى، فذلك يعنى أننا أمام نظرية مثالية وضَرْب من السحر اللغوى فى الوقت ذاته.

إن ما يريد كوارد وإليس أن يبيّنانه، وأعتقد أنهما قد تمكّنا من تبيانه، هو أنّ التفكير لا يجرى مستقلاً عن الكلمات وغيرها من الدواليل، وإنما يقوم من خلال جمع سلاسل من الأجزاء الدالّة (الصور الصوتية) الموجودة فى تلك الدواليل ووضعها معًا. أما ما يخفقان فى رؤيته فهو أن هذا الشىء لا يتعارض مع النظر إلى هذه الدواليل كجزء من لغة. والحقّ أن النظرية المادية فى التفكير تقتضى مثل هذا الافتراض إذا ما أُريد لها أن تعمل عملها، بل إن نظرة مادية إلى العالم لا تواجه أىّ صعوبة فى تقبّل مثل هذا الافتراض؛ فليس على المرء سوى أن يفترض أن اللسان

المعنى مـخـزون بشكل فـيـزيقى فى دمـا غ من يتكلّم هذه اللـغـة، شـأنه شـأن برنـامج حاسوبى مخزون فى حاسـوب. والمفارقة المضـحكة هـى أن كوارد وإليس قد يعتبران أن هذا شكلاً ميكانيكيًا من المادية ويرفضانه باسم مادية من النوع الماركسى.

كتب :

إيغلتون، تيرى ١٩٧٦ **النقد والإيديولوجيا**.

هوكس، تيرنس ١٩٧٧ **البنيوية والسيميائية**.

كوارد، روزالين وإليس، جون ١٩٧٧ اللغة والمادية: مستجدّات فى السيميولوجيا ونظرية الذات.

بينيت، طونى ١٩٧٩ **الشكلانية والماركسية.**

بيلسى، كاترين ١٩٨٠ **الممارسة النقدية.**

ويدوسَنْ، بيتر (محرر) ١٩٨٢ **إعادة قراءة الإنجليزية.**

إيغلتون، تيرى ١٩٨٣ **نظرية الأدب: مَدْخِل.**

تمثِّل هذه الكتب مدرسة نقدية يمكن أن ندعوها، دون أن نجافى المنطق، بـ "الأرثوذكسية البريطانية الحديثة"؛ فأعمالهم تُعَلَّم فى جميع المناهج الدراسية الخاصة بالنظرية بما فى ذلك منهاجى. وأعضاء هذه المدرسة غالبًا ما يرون أنفسهم، لأسباب تفوتنى، متمردين يواجهون مؤسسة قوية. أما قراءة أعمالهم فسهلة جداً، باستثناء إيغلتون (١٩٧٦) وكوارد وإليس.

سبيربر، دان وودردر ولسون ١٩٨٦ **الصلّة.**

كريستيفا، جوليا ١٩٨٦ **(تحرير توريل موى) مختارات كريستيفا.**

إنه لاختبار شائق أن نحاول وضع كتاب سبيبر وولسون فى الرأس ذاته مع مقالات كريستيفا فى الألسنية، والسيميائية، والنصّية، وأن ننجح فى ذلك، فنضع العلم واللاعلم معاً. انظر ما كتبناه فى هذا الفصل عن التعارض بين المشروعين.

من أجل مزيد من القراءة انظر قائمة الكتب فى الفصل السادس.

الفصل الثامن

نحو نظرية واقعية فى الأدب
العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية،
التاريخ الأدبى الموضوعى والقيم الأدبية الوظيفية

خلاصة

غالبًا ما تعمّم النظرية الراهنة خطاباتها النقدية - النسوية والمناهضة للعنصرية والمناهضة للإمبريالية والمناهضة للرأسمالية والمناهضة للميتافيزيقا إلخ - فتجعل منها مزاعم مناهضة للإبستمولوجيا. ومثال على ذلك زعم هذه النظرية أنّ "الحقيقة" شىء تنتجه علاقات القوّة، أو أنّ المعنى نتاج للتأويل. وهذا ما يشكّل أساس هجوم فلسفى واسع على مفاهيم العقلانية والموضوعية والحقيقة المتجردة عمّا هو شخصى. ويبدو أن ما بعد الحداثيين يرفضون مجرد فكرة وجود نظريات عامة. كما استطاعت تلك النسبية السائدة فى الدراسة الأدبية، والتى يُنْظَر إليها كمسلَّمة أو بداهة، أن تجعل من الفكرة التى تقول بإمكانية وجود ظواهر موضوعية يمكن تفسيرها فكرةً غريبة، بل وقمعية. ولذلك فإن هذا الفصل لن يُكَرَّس لمجابهة ما بعد الحداثة هذه، ولا لمساجلة الخطابات التى وردت آنفًا، بل سيهاجم النسبية.

يرى هذا الفصل أنّ المشكلة الأساسية فى النظرية الأدبية هى تفسير السبب الذى يدفع الملايين من البشر لأن يضفوا على نص ما المعنى ذاته بصورة تكاد أن تكون متطابقة تمامًا، فما من قارئ لإيان فيلمنغ إلا ويحسب أنّ الكتب التى

تحكى عن جيمس بوند هى قصص جاسوسية، وليست كتبًا فى الكيمياء الكهربائية، على سبيل المثال. كما ينظر هذا الفصل إلى حالات عدم اليقين المتنوعة فى التأويل، وإلى تشكيلة أحكام القيمة، والسلسلة اللانهائية من الطرائق التى يمكن بها قراءة نصوص أخرى فى أحد النصوص، بوصفها أمورًا هامشية، على الرغم من وجودها ومن أهميتها. وهو يدافع عن مقاربةٍ للنظرية الأدبية بنّاءة وقادرة على التفسير - و"علميةً" تاليًا - فى حين يُبْدى عنايةً أقلّ بمناهضة تلك الميتافيزيقا التى تدافع عن اللاحتمية أو حرية الإرادة والاختيار، وهو يضع تلك المقاربة فى إطار فلسفى، ويرى أن مواقف نسبية معينة - كالموقف الذى يقول إن المعنى هو على الدوام نتاج للتأويل لا أساسًا له - هى مواقف بعيدة عن التماسك؛ كما يرسم بإيجاز الخطوط العامة لبعض الإمكانيات المتاحة أمام نظريات موضوعية فى البنية والمعنى، بل وفى القيمة أيضًا، ضمن حدود معينة.

١- إفلاس الفلسفة الذاتية

لقد قام معظم هذا الكتاب إلى الآن على نيّة الهدم، حيث حاولت أن أعرض عرضًا مُنْصِفًا تلك النظريات العديدة التى أوصلتنا إلى الخطاب النقدى الراهن، والتى لا تزال تشكّل الأساس الذى يقوم عليه هذا الخطاب، مبيّنًا فى الوقت ذاته ما أعتقده من خطأ هذه النظريات الفادح. ولا يعنى هذا أنّ المشروع النظرى الكبير كان خاطئًا هو ذاته. فالميزة العظيمة فى النظريات الفرنسية (بصرف النظر عمّا يراه المرء فى نتائجها) تمثّلت فى أنها وضعت على جدول أعمال الدراسات الثقافية أسئلة فلسفية معينة تُعنى بطبيعة الواقع، والمعرفة، والتمثيل، وأسئلة اجتماعية معينة تُعنى بطبيعة المجتمع، والعقل، واللغة. وهى أسئلة كان من الصعب أن تؤخذ على محمل الجدّ فى النقد الأدبى الأنجلو أميركى لعقد الخمسينيات، مثلاً؛ والغريب أننا احتجنا إلى ثورة طلاب فرنسية كيما يتمّ ذلك.

لكن المشكلة هى أن الإجابات عن هذه الأسئلة قد أُطلقت من ضمن الإطار الخاص بتقليد فلسفى ذاتىّ إلى حد بعيد، وفى مرحلة من الرومانسية الثورية. فهذا التقليد الفلسفى كان تقليداً معادياً للبحث التجريبى كما قال ليفى شتراوس واشتكى بياجيه (١٩٦٥) (انظر الفصل الثالث). وما نتج عن ذلك هو أن النظرية الأدبية قد نزعت إلى أن تغدو ميتافيزيقا نصّية مثالية، يشكّل صَدُّ النظريات الاختزالية التجريبية والإلحاح على انفتاح التأويل إلى ما لا نهاية واحداً من اهتماماتها الأساسية، وذلك بدلاً من أن تكون فرعًا من فروع البحث التجريبى الذى يتطلّع إلى العديد من العلوم الاجتماعية بحثًا عن نظرياتٍ فى التفسير. فحين سارت النظرية الأدبية على هَدْى مثل هذه الفلسفة، لم يعد فيها ثمة مكان واضح لتلك الدراسات التجريبية فى الأدب، واللغة، وعلم النفس، والمجتمع، على الرغم من ازدهارها. وفى الوقت ذاته، فقد ظلت النظريات الأدبية التاريخية، والاجتماعية، والتحليلية النفسية متمسّكة بتلك الرومانسية الثورية التى عرفتها الستينيات، على الرغم من انتصار اليمين الساحق على ساحة السياسة الوطنية فى الغرب كله، وفى أوروبا الشرقية بعد ذلك، فالمنظّرون لا يزالون يحلمون بتغييرات ثورية فى أشكال العقلانية ذاتها، الأمر الذى يخلّف لديهم شعوراً بامتلاك قوة هائلة، مع أنهم لم يحققوا فى السياسة العملية سوى انتصارات عارضة على لجان المناهج الدراسية.

وفى مثل هذه البيئة الجديدة، تبدو آمال نظرية موضوعية وتجريبية فى الأدب آمالاً فقيرة وهزيلة، أفقر مما كانت عليه فى الخمسينيات. بل إنّ من يسعى خلف مثل هذه النظرية يبدو الآن شخصًا ساذجًا، كما يبدو أنّ الطور ما بعد البنيوى من الثورة الفرنسية قد قوّض حتى إمكانية وجود نظرية عامة فى الأدب. فمن مقدمة صحيحة ولا سبيل لدحضها تقول إن ما من نظرية يمكن أن تحدد شروط تطبيقها الخاصة، كان ثمة نتيجة زائفة مفادها أن النظريات الثقافية العامة جميعها تقوّض ذاتها. كما كان ثمة شعور – بصرف النظر عن موقف فوكو وديريدا – بأن ما من نظرية يمكن أن تخلو من الفجاجة وتكون ناضجةً ما لم تتمتّع بصفة مساءلة ذاتها وتأمّلها؛ وكأنّ ما تطمح

إليه كل نظرية هو تحقيق ذلك الشرط الذى وضعته كريستيفا (١٩٦٩ b) لتحليل المعنى، وهو ألاّ يكون لهذه النظرية أى محتوىً ما عدا مساءلة ذاتها.

والحقّ أن الفقرة الأولى من هذا المقطع هى فقرة مضلّلة فى واحد من الأوجه المهمة. فقد تجاهلتْ ما يتخلل التفكير الراهن من عداء للعلم. ولقد تحدثتُ عن "علوم" فى المجتمع والعقل واللغة، وعنيت بذلك علم الاجتماع وعلم النفس والألسنية التجريبية، التى يشكّل الأدب بالنسبة لها جميعًا موضوع استقصاء مشروع من حيث المبدأ. ولكن أين الناقد الذى يشير إلى هذه العلوم اليوم أىّ إشارة، ما دامت هناك بدائل فوكو ولاكان وسوسور الأسطورى؟ لقد أصبح مفهوم العلم الاجتماعى الموضوعى ذاته ضربًا من السخف الفلسفى الفجّ، وذلك بتأثير التجربة الفرنسية، ورحنا ننظر إلى مثل هذه السخافات من أعالى خطابنا المتميّز، بل إن بعضنا يعتقد أن العلوم الطبيعية ذاتها لا تقوم بأى شىء سوى بناء كيانات مثالية كالإلكترونات عن طريق قوة الإجماع الاجتماعية، ولقد أصغيتُ إلى محاضرة ترى أن التقدم العلمى هو نتيجة للبنية البلاغية التى تضفيها الجماعات المتعلمة على مقالاتها العلمية. ومن الواضح، إذًا، أنّ إقامة نظرية أدبية مُفْتَرَضة على نماذج علمية، ولو بصورة جزئية، هى مغامرة محفوفة بالمخاطر فى مثل هذه البيئة الفكرية.

بيد أن الخطأ يكمن فى هذه البيئة الفكرية. وهذا ما ينبغى أن نزيح عنه النقاب، وربما كان أفضل شخص قادر على مساعدتنا فى هذا هو النصّى الأصلى نفسه، جاك ديريدا، إذا ما عرفنا كيف نستخدم سجالاته الأساسية فى المضىّ فى وجهة مضادة تمامًا لميول عمله الخاص.

ينتمى ديريدا إلى المراحل الأخيرة مما يمكن أن ندعوه بالطبعة القارية[١] من الثورة الألسنية فى الفلسفة. والثورة الألسنية (فى حكاية مفرطةٍ فى بساطتها)

(١) القارة، اسم يطلقه الإنجليز على بقية أوروبا. (م).

كانت نقلة من اهتمام القرن التاسع عشر بالأفكار وبأسس المعرفة إلى اهتمام القرن العشرين باللغة وبأشكال التمثيل؛ ويتعيّن أحد المسارات ضمن هذه النقلة بأسماء راسل وفيتغنشتين، فى حين يتعيّن مسار مستقل تمامًا بأسماء هوسرل وديريدا.

ولقد كانت هذه الثورة مهمّةً على طريقتها شأن الثورة التى سبقتها، والتى يمكن أن نقرنها باسم ديكارت، حيث تخلّت الفلسفة عن اهتمامها بالعالم الموضوعى وتركته للعلوم الطبيعية، وراحت تقيم ميتافيزيقاها على بحثٍ شكوكٍ فى أسس المعرفة (وهذه حكاية أخرى مفرطة البساطة أيضًا).

وما أراه هو أن ما بعد البنيوية تقدّم أدلة على إفلاس هذا المشروع الفلسفى برمّته، كما تقدّم أسسًا لعكس اتجاه كلا الثورتين والرجوع إلى العالم الموضوعى من جديد. والحقّ أن مثل هذا الرأى يضفى على ما بعد البنيوية بوصفها موقفًا فلسفيًا أهمية كبيرة جدًا، وإن كانت معاكسة تمامًا لتلك الأهمية التى تُضفى عليها عادةً.

والحقّ أنّ ثمة أشياء كثيرة ذاع صيت ديريدا على أنه قد كشفها ولم يكشفها، وربما ما كان بمقدوره أن يكشفها، وهو لم يكشف بصورة خاصة أى شىء مهما يكن عن العلاقة بين الكتابة والكلام. (ما أعنيه بهذه العلاقة هو العلاقة التجريبية، وهل هناك غيرها؟). وما أعتقدُ أنه قد كشفه، أيضًا وأيضًا، هو أن من الممكن أن نُخْضِعَ للتفكيك أى بحث تأسيسى فى الوجودية أو علم الظاهرات، وأن نبيّن أنه يقوم على ميتافيزيقا الحضور، أو على لاهوت الكينونة (الأونطوثيولوجيا). ومثل هذه الاستقصاءات ليست خالية من الافتراضات المسبقة، كما يُزْعَم فى بعض الأحيان. وهى لا تدمّر الميتافيزيقا أو تتفاداها، كما يُزعم أيضًا. وما أراه هو أن مكنونات هذه السجالات هى مكنونات واضحة. وأنّ ثمة ما هو خاطئ فى إطارها الفلسفى كلّه، مما يحتّم علينا أن نهجر هذا الإطار. ذلك أن تحويل صناعة نقدية وفلسفية كاملة إلى تصنيع مزيدٍ من الأبوريات أو المتناقضات هو أمر لا طائل من ورائه. وعلينا أن نعامل هذه السجالات على أنها

سجالات تعتمد المصادرة على المطلوب موجّهة ضد منطلقات الفلسفة التأسيسية التى تُنْتجها، وعلينا أن نتخلى عن هذه الفلسفة.

ولعلنا نحتاج لأن نتخلّى عمّا هو أوسع من ذلك. فالتقليدان المتوائمان فى كلٍّ من علم الظاهرات والوجودية يعملان كلاهما ضمن إطار من الاستقصاء يمكن أن ندعوه بالتأويلى (الهرمنيوتيكى). والتأويلية هى تقليد فلسفى يمتد رجوعًا إلى تأويل **الكتاب المقدس** والنصوص الكلاسيكية، وقد عمل كل من شلايرماخر وفيلهلم ديلتاى على تحويله إلى منهجية عامة للعلوم الإنسانية أو الثقافية. فقد افتُرِضَ أن هذه المباحث مختلفة عن العلوم الطبيعية كل الاختلاف، ولكى نفهمها فإن علينا فى كل حالة أن ندخل فى حلقة مغلقة من المعانى الثقافية. فكتاب ما - أو حتى جملة بسيطة من الجُمَل - لا بدّ أن يأخذ معناه من خلال مقولات مفهومة مسبقًا؛ كما أنّ الأشياء الجديدة التى نقولها تُبنى من خلال هذه المقولات. (انظر ووترهاوس ١٩٨١، ص ٥-١١، سيونغ ١٩٨٢).

وفى هذا الإطار، فإن مقولات المعنى فى ثقافة محددة قد لا تكون خارج التطور التاريخى، إلا أنها تقوم فى جوهرها على التجارب الداخلية للكائنات البشرية المعنية، كما أنها تشكّل تلك التجارب، فإذا ما كنا نعيش فى تلك الثقافة، فسيكون بمقدورنا النفاذ نفاذًا مباشرًا إلى المعانى الموجودة ضمنها، أما إذا كانت الثقافة غريبة عنّا، فعلينا أن ندخل إليها بقفزة حَدْسية، قائمة على مقولات تطورت من خلال تجربتنا الحياتية الخاصة؛ غير أنّ الفهم لا يمكن أن يوجد دون دخول إلى الحلقة التأويلية. والسؤال هو كيف يمكن أن يكون ثمة معالجة خارجية وموضوعية لمثل هذه المعانى؟

إن الجاذبية التى يتّسم بها هذا الموقف هى جاذبية واضحة. فهو يتوافق على نحوٍ وثيق مع تجارب نعيشها جميعًا، إلا أن عيوبه كبيرة جدًا، فهو يخلق بين أى ثقافتين هوةً لا يمكن اجتيازها إلا بقفزة من الإيمان الذى لا يمكن تفسيره على نحوٍ تحليلى. كما يخلق سورًا صينيًا يستحيل تخطّيه منطقيًا بين فهمنا الذاتى وفهمنا الموضوعى

للعالم. فإذا ما كان صحيحًا أن العلوم لا يمكن أن تحلّ محلّ فهمنا البشرى مهما تقدّمت هذه العلوم، فإن من غير الصحيح أن هذه العلوم لا يمكن قط أن تتفاعل مع فهمنا أو تعدّله. فالفهم العلمى والثقافة الإنسانية يعدّل واحدهما الآخر على نحو متواصل. ومن الأمثلة على ذلك تقدّم الطب وموقفنا من المرض. كما أن ملايين البشر يجدون أنفسهم وهم يعقدون المقارنة بين الأشكال المختلفة من الفهم الثقافى، فيرفضون هذا الشكل ويحبّذون ذاك، على أسس موضوعية فى الغالب، كقدرة ثقافة من الثقافات على إطعام أفرادها، أو مداواة أمراضهم، أو كسب الحروب التى تخوضها. ويبدو لى أن المقاربة التأويلية تُفضى على الدوام إلى ضَرْبٍ من النسبية الثقافية، وإلى رؤية الواقع الموضوعى وكأنه خارج موضوع الثقافة ولا صلة له بها.

٢- دفاعًا عن واقعية موضوعية وذاتية

إنّ ما سبق هو الذى يدفعنى إلى اقتراح بناء نظرية ثقافية ضمن إطار من الواقعية الموضوعية والذاتية بقدر ما يمكننا. ومع أن **الواقعية** ليست ذلك الموقف الفلسفى الذى يتمتّع بالشعبية فى الوقت الراهن، إلا أننى أعتقد بصحتها وصوابيتها. ويمكن أن نجد دفاعات فلسفية منهجيّة عن الواقعية بوجه عام ومن منظورين سياسيين شديدى التباين لدى كلٍّ من بوبر (١٩٧٢ وفى مجمل أعماله) وباسكار (١٩٨٦). وبالمقابل فإن لغة المثالية الألسنية أو الخطابية هى أكثر شيوعًا بكثير بين نقّاد الأدب ومنظّريه. وغالبًا ما يُسَلَّم بأن طرح الوجود الموضوعى للأعمال الأدبية، أو لمعنى نصّ من النصوص، أو لقيمة هذا النصّ، هو خطأ فلسفى أولىّ. فهذه الأشياء لا توجد، بحسب هذا الزعم، إلا كبناءات مثالية أو خطابية، أو كإسقاطات يقوم بها القارئ. وهذا زعمٌ أرى أن من الواجب مجابهته والوقوف ضده.

والواقعية الفلسفية تختلف تمامًا عن الواقعية الأدبية، وهذا أمر أولىّ تمامًا بحيث لا يكاد يستحق أن نشير إليه، إلا أن هذه الإشارة هى أمر ضرورى فى الواقع،

فالنظريات من النمط الذى ناقشناه فى الفصل السابع وكذلك بعض الاستنتاجات الإبستمولوجية – المتعلقة بنظرية المعرفة – والمستمدّة من دراسة النصوص الواقعية واللا–واقعية، تخلط فى بعض الأحيان بين هاتين الواقعيتين، وذلك على الرغم من أن الواقعية الفلسفية هى مذهب ميتافيزيقى يُعنى بطبيعة العالم، وببعض المكونات الثانوية التى تنطوى عليها معرفتنا هذا العالم، دون أن يكون لهذا المذهب صلة واضحة بالأدب. أما الواقعية الأدبية فهى مجموعة من الأعراف التى تُطَبّق على شكل فنى محدد خلال مرحلة تاريخية محددة؛ فهى، إذًا، حركة أدبية، وعلاقتها بالفلسفة هى علاقة عارضة بعض الشىء، وينبغى اكتشافها عن طريق الاستقصاء التاريخى.

وما تقوله الواقعية، كما أفهمها وأدافع عنها، هو أن العالم يشتمل على كياناتٍ وبنى توجد مستقلة عن أفكارنا حيالها، وعن التوصيفات الألسنية التى نصفها بها. ومثل هذه الكيانات لا تقتصر على الموضوعات المادية كالجبال، أو على العضويات الدنيا كالديناصورات، بل تضمّ كذلك كياناتٍ صنعناها فيزيقيًا، كالمناضد والطابعات الحاسوبية؛ وكيانات اجتماعية معقدة كشركات التأمين. ويمكن أن تضم أيضًا أعمال الأدب، مثل **هاملت**، التى بُنِيَت فى الأصل بواسطة الكلمات، وفى العقل. كما يمكن أن تضمّ تجارب ذاتية محض، كتجربة أداء **هاملت**، هى تجارب معقدة وتستغرق وقتًا طويلاً؛ بل تضمّ كذلك أفكارًا ومشاعر لحظية، كالتفكير بجملة إنجليزية واحدة، أو تجربة النطق بها، أو الشعور اللحظى والمتملص تمامًا، الذى يستحيل تذكّره بوضوح أو التعبير عنه بواسطة الكلمات.

والدفاع عن الوجود الواقعى لمثل هذه الكيانات هو دفاع بسيط تمامًا، ومفاده أننا لا نستطيع أن نغيّرها كثيرًا أو نجعلها تكفّ عن الوجود من خلال التفكير بها، أو وصفها، أو القيام بأى فعل بعد أن يكون الحدث قد وقع. فالإيمان لا يستطيع أن يزحزح الجبال ما لم يحفّز أعدادًا هائلة من البشر ويدفعهم إلى الحَفْر، أو يدفع أعدادًا أقلّ على استخدام توظيفاتٍ باهظة، لا لشىء إلا لكى نعرف أنّ الجبال واقعية.

بل إن الإيمان يعجز أيضًا عن الحيلولة بين البشر وبين اكتشافهم أحافير الديناصورات، هذه الأحافير الواقعية التى تفسّر، وحدها على الأقل، ما نعتقده بأن الديناصورات ربما تكون واقعية، وأن قصة واقعية الديناصورات هى الرواية الأرجح. كما أنّ عقلى لا يستطيع حتى أن يمد المائدة، فما بالك بأن يحول دون خلقها؛ ولا تستطيع كلماتى أن تحرك طابعة الكلمات فى حاسوبى، وهذا ما يدفعنى لأن أعتقد أنها واقعية، هى وجميع تلك الأشياء التى نصفها بأنها مادية.

بيد أن كلماتى لا تستطيع أيضًا أن تُقْنِع **جمعية البنّائين الوطنية** بأن توجد أو تكفّ عن الوجود. وما دام شكسبير قد كتب **هاملت**، فإن أفكارى لا تستطيع أن تلغى هذه الكتابة؛ وإذا ما نطقت بجملة إنجليزية فإننى لا أستطيع أن أُبْطِل هذا النطق؛ وإذا ما كانت جملتى هذه صحيحة فى قواعدها، فإننى لا أستطيع أن أجعلها خاطئة. وإذا ما شعرت بشعور لا يضاهيه شعور فى لحظيته وسرعة زواله، فإننى لا أستطيع مهما فعلت أن أحول بينى وبين كونى قد شعرت بذاك الشعور. كلّ ما أستطيع فعله هو أن أنساه، أو أن أقنع نفسى بأننى لم أشعر به. ومع أنّ أيًا من هذه الأشياء ليس ماديًا، فإنها واقعية بحسب معيار الواقع الوحيد الذى يمكن أن يُتَاح لى، شأنها فى ذلك شأن الأشياء الفيزيقية الواقعية.

قد يبدو هذا الموقف واضحًا، وهو واضح فى الواقع، لكنه ليس فارغًا. فهو يستبعد اثنين من الأشكال الأشدّ شيوعًا فى تناول منزلة الأشياء أو الموضوعات الثقافية. ويتمثّل أول هذين التناولين فى الرأى القائل إنّ الذات، بمعنى ما، هى التى تشكّل هذه الموضوعات بوصفها موضوعات، فلا تكون موضوعات إلا بالنسبة لى كذات. والحقّ أنّ هذه العملية المتعلقة بتشكيل شىء ما بوصفه موضوعًا تبدو لى فارغة تمامًا. فهى ضرب من القياس الفلسفى الفارغ على تلك العملية النفسانية المتعلقة بمعرفة شىء ما بوصفه موضوعًا أو إساءة معرفته. والمبدأ الذى يرى أنّ الموضوعات ليست موضوعات إلا بالنسبة لذاتٍ ما ليس سوى رفض مسبق وقَبْلى للواقعية. وهو لا يجد فى مؤازرته سوى التزام مسبق وقَبْلى بإطار ظاهراتى. وقد رأينا أن هذا الإطار

ذاته يفضى على الدوام إلى تناقضات التفكيك. أما التناول الثانى فيتمثّل فى الرأى القائل إن الأعمال الأدبية وغيرها من عناصر الثقافة يبنيها خطابٌ حولها. ولقد أشرت من قبل إلى أنّ هذا الرأى هو طبعة أخرى من مثالية القرن التاسع عشر حلّ فيها الخطاب محلّ الأفكار.

وفى كلا الحالين، ليس لدينا سوى رفض قَبْلى لدعوى الواقعية. وفى كلا الحالين، يقوم رفض الدعوى الواقعية المتعلقة بوجود الموضوعات الثقافية على أسس كفيلة بأن تفضى إلى رفض هذه الدعوى فيما يتعلق بالموضوعات المادية أيضًا. فالأعمال الأدبية ليست "مبنية ثقافيًا" أكثر من المناضد والكراسى، وكذا هى الجبال، بهذا الشأن، إذْ أنّ المراقبين البشر وحدهم من يمكنهم أن يدركوا أين يبدأ جبل ما وأين ينتهى، وهم وحدهم من تعلّم أن يتكلّم على الجبال من الخطابات التى سمعوها. غير أنّ ما تتميز به المنتجات الإنسانية الصنعية والموضوعات الطبيعية على السواء يبقى مستقلاً عن أى خطاب، ولا يكفّ عن امتلاك آثاره الفيزيقية. ومثال ذلك أن وجود جبل ما يؤثّر على المجرى الذى تتّخذه الأنهار، وبذلك على إمداد قبيلة بالماء، سواء كانت ثقافة القبيلة قد تنازلت وتلطّفت بمعرفة وجود الجبل أم لا.

ولا شكّ أن هنالك حقيقة مهمة تشكّل أساسًا لهذين التناولين الزائفين. فمن الصحيح أنّ تجاربنا مع الأعمال الأدبية، بل مع كل شىء آخر، لا تتوقف على الخصائص الداخلية للنّص أو غيره وحسب، وإنما أيضًا على الثقافة التى استدخلناها فى ذواتنا؛ وأنّ هذه الثقافة التى استدخلناها تتأتّى عن الخطابات (بمعناها الاستعارى العريض) التى ننخرط بها، وبذلك فإن خطابًا نقديًا قرأناه سوف يدخل فى إعادة بنائنا لمعنى النّص الموجود أمامنا، وإن كان لا يفعل ذلك إلا عبر فعالية دماغ فيزيقى واقعى ينتمى إلى كائن اجتماعى واقعى فى مجتمع واقعى. فالنصوص لا تقرأ النصوص. وقولنا إنها تقرؤها هو استعارة تولّد الخلط والاضطراب، على الرغم من أننا نستطيع أن نقول إن ٩٠٪ من معنى نصٍّ ما (إذا ما استطعنا تكميم هذا المعنى) يُعَاد تشكيله

أثناء القراءة من خطابات أخرى. غير أن النسبة السابقة لا يمكن أن تصل إلى ١٠٠٪ ، اللهم إلا إذا كففنا عن القراءة ورحنا نهلوس.

أما الأمر الذى لا يمكن أن يحصل فهو أن يتشكّل النّص الذى نقرؤه، أو تجربتنا معه، من خطابات نقدية لاحقة تدور حوله. ففى ذلك عكسٌ سحرى لعقرب الزمن. والتجربة التى نخوضها الآن، مهما تكن محمّلةً بآثار الخطابات الماضية وباحتمال الخطابات المستقبلية، تبقى تجربة واقعية تحدث، ولا يمكن للخطابات المستقبلية أن تغيّر من ذلك إلا بقدر ما يمكن لخطابات علماء الإحاثة أن تغيّر واقع الديناصورات الموضوعى أو أى تجربة ذاتية أمكن للديناصورات، بطريقتها الزواحفية، أن تخوضها ذات مرّة. فالعالم واقعٌ موضوعى، بما فى ذلك جوانبه الذاتية.

والحقّ أن الواقعية الموضوعية والذاتية التى أدافع عنها ترتبط بعلاقة وثيقة مع المادية. ويبدو لى أن الأطروحات المادية غالبًا ما يصعب الدفاع عنها على المستوى الفلسفى فى حين يسهل الدفاع عنها كدعاوى تجريبية ضمن إطار واقعى. وعلى سبيل المثال فإن الأطروحة القائلة إن الحالات العقلية متطابقة مع الحالات الدماغية هى أطروحة يتعذّر الدفاع عنها منطقيًا؛ فهناك كثير من المحمولات التى تصحّ على حالة ولا يكون لها أىّ معنىً بالنسبة لأخرى؛ وحتى نعت بسيط مثل "حامى"، على سبيل المثال، هو نعت يعنى عند تطبيقه على الدماغ شيئًا مختلفًا تمامًا عما يعنيه عند تطبيقه على العقل. وبالمقابل، فإن الأطروحة التجريبية التى مفادها أنّ كل حالة عقلية تتوافق مع بعض خصائص حالة الدماغ الفيزيقية هى أطروحة معقولة جداً، ويمكن أن نقيمها بكلّ بساطة على الافتراض الواقعى المتعلق بوجود كل من الحالات الدماغية وحالات العقل، شأنها فى ذلك شأن الفرضية التجريبية المعقولة هى الأخرى، والتى ترى أنّ الأفكار تعكس خصائص فى العالم الواقعى أو تمثّلها؛ فهى قد تشوّه تلك الخصائص إلى حدٍّ بعيد، إلا أنها لا تخلقها. ومن هذه الدعاوى التجريبية أيضًا أن وظيفة الأفكار هى وظيفة عملية تتمثّل فى أن تقود أفعال المخلوقات الواقعية – الكائنات البشرية – وتُرْشِدها فى عالم واقعى؛ ولذلك فإن من الممكن تفحّص الأفكار التى تحملها

هذه الكائنات البشرية والتحقق منها ما إذا كانت متعارضة مع الواقع متنافرةً معه مما يدفع الأفعال الإنسانية التى تسترشد بها إلى الإخفاق. ومما يُؤْسَف له هنا أن هذا التفحّص ليس من القوة بما يكفى لأن يستبعد كل خطأ أو وهم.

ومن الواضح أنّ مثل هذا المذهب هو مذهب مضاد للمثالية. وهو وثيق الصلة بالمادية التقليدية؛ ويتوافق مع الأشكال العقلانية من المادية الماركسية، شأن معظم مواقف ماركس نفسه ومواقف لينين. خاصةً أنّ هذا المذهب لا ينفى (وإن كان لا يستلزم) تلك الدعوى الأساسية فى المادية التاريخية التى ترى أن التغيرات الاجتماعية نتاجٌ لصراعات السيطرة – الطبقية فى الغالب – على الموارد المادية، وليس صراع أفكار؛ وأن الأفكار المتعلقة بالمجتمع والثقافة هى فى العادة نتيجة للترتيب الاقتصادى لا سببًا له. غير أن هذا المذهب لا يحاول على نحوٍ ميتافيزيقى أن يختزل الكيانات الاجتماعية والثقافية المعقدة كالأمم، والطبقات، وشركات التأمين، والفنون، والصناعات، إلى أجزائها المادية وحدها، أو حتى إلى ذلك التجريد اللافت المسمّى "الممارسات المادية". إنها مادية لا تنكر أنّ **هاملت** يمكن أن تكون موضوعًا ماديًا لمجرد أنها لا تبدو كذلك.

فحين نتكلم عن **هاملت** لا نتكلم على شىء مجرد، شأن المعنى الذى يتّخذه وصفٌ ألسنىّ ما، ولا على شىء تجريبى محض، شأن تجربة أداء محدّد لهذه المسرحية، ولا عن شىء مادى محض، كنص محدّد للمسرحية؛ بل نتكلم على شىء معقد، له أجزاؤه المادية وغير المادية على السواء؛ فهذا الشىء هو مسرحية كُتِبَت وتمّ التدرب عليها، ومُثِّلَت، ونشرت، وقُرِأت، وعُلِّق عليها، ونُظِّر لها، بل واستُخْدِمتْ كمثال فلسفى فى سياق سلسلة تاريخية محددة من المجتمعات ذات البنى الاجتماعية والثقافية الموضوعية الخاصة بها. وما يُقيم واقع المسرحية الموضوعى والذاتى هو واقعة أن هذه الأشياء قد حصلت، وهى تستمدّ كينونتها من هذه الظروف الفعلية، ولا كينونة لها بمعزل عن هذه الظروف، الأمر الذى لا يعنى أن لا مستقبل لها. وللدقة نقول إن واقعها الموضوعى تقيمه واقعة حصول أى شىء من هذه الأشياء الخمسة الأولى المعدودة. ولو أنّ هذه

الأشياء لم تحصل وحصلت الثلاثة الأخيرة لكانت المسرحية مسرحية متخيّلة اختلقتها أنا أو اختلقها غيرى.

ويتمثّل الفارق بين وجهة النظر هذه وما أعتبره وجهة نظر مثالية فى أن المثالى يرى أن المسرحية، **هاملت**، لا يمكن أن تتطابق مع نصّ فيزيقى ولا مع ممارسة مادية محددة، كإخراجٍ ما لهذه المسرحية، ولذلك فإنها لابدّ أن تكون تجريداً مستمداً من هذه الأشياء. والتجريد هو عبارة عن شىء مثالى مُشكّل من نصوص فيزيقية، وممارسات مادية، وسواها فى عقل شخص يصف المسرحية. ولذلك ليس ثمة مسرحية محددة، **هاملت**، مادام بمقدور الأشخاص المختلفين أن يشكّلوا تجريدات مختلفة. وما يوجد بالأحرى هو عائلة هائلة من الموضوعات المثالية، يبلغ تعدادها الواحد على الأقل لدى كل شخص لديه آراء مختلفة ولو قليلاً بشأن المسرحية؛ وهى آراء لا نستطيع أن نعتبر أيًا منها خاطئًا، فكل منها صحيح بالنسبة لموضوعه المثالى الخاص به؛ وما من سبيل لكى نقيّد ضروب التجريد المتولّدة بالتجربة التى ولّدتها، حتى لو كان الرأى المعنىّ أنّ **هاملت** تحكى عن ريتشارد الثالث.

والحق أن كثيراً من النقّاد المحدثين تروقُ لهم مثل هذه العواقب، ويتمتّعون بفكرة النّص غير المحدَّد. لكن ذلك لا يعفى روايتهم هذه من أن تكون منافية للعقل وسخيفة، الأمر الذى يمكن لنا أن نراه ما إن نستخلص النتيجة المترتبة على رؤيتهم. فهم يرون أن وجود مسرحية **هاملت** أيما وجود يتوقف على حضورها فى عقل قرّائها، فإذا ما مات آخر هؤلاء لم تكفّ المسرحية عن الوجود وحسب بل لن تكون قد وجدت فى أى يوم من الأيام. ويبدو لى أنّ هذا السجال يتكئ على ذلك الخطأ الذى تتكئ عليه المثالية برمّتها، خطأ افتراض أن الإبستمولوجيا تحكم الأونطولوجيا (المعرفة تحكم الكينونة)؛ حيث أن تكون هو أن تُعْرَف. وتبعًا لهذا المبدأ، فإنّ ما سيتبخّر من الوجود فى الحال ما إن يموت آخر كائن بشرى ليس **هاملت** وحدها، بل العالم المادى كلّه، حاملاً ماضيه معه. ذلك أن الذّرات ليست سوى بناءات عقلية يبنيها الفيزيائيون، والديناصورات ليست سوى بناءات عقلية يبنيها علماء الإحاثة، وكذا المسرحيات التى هى بناءات عقلية

يبنيها النقّاد؛ وكذا الأبقار، والكراسى، والجبال، التى هى بناءات عقلية يبنيها الإنسان العادى فى أى مجتمع تُعْرَف فيه هذه الأشياء.

وبالمقابل، فإن وجهة النظر الواقعية الموضوعية ترى أن من الممكن لشىء ما أن يوجد دون أن يُعْرَف، وترى وجهة النظر الواقعية الذاتية أن من الممكن لفكرة أو شعور أن يوجدا دون أن يكون الشخص الذى يفكر بالفكرة أو يشعر بالشعور واعيًا لذلك. ومن ناحية عملية، فإنّ موضوعًا معقّدًا مثل **هاملت**، بأوجهه الموضوعية والذاتية، كان من الصعب أن يوجد دون أن يعرفه شكسبير، حيث كان عليه أن يكتبه، والكتابه فعل أعقد بكثير من أن يؤدّى دون وعى. لكن المسرحية ما إنْ وجدت حتى لم يعد على شكسبير أو أى أحد آخر أن يظلّ يعيد كتابتها فى رأسه كيما يؤمّن لها الوجود، كما لم يعد على أحد أن يكون قد دوّنها. فمسرحية **هاملت**، ومعها محتويات الثقافة الإنسانية برفيعها ووضيعها، هى أشياء التاريخ لا نتاجات المؤرخين. وكل ما يمكن لنا أن نفعله فى الحاضر هو أن نعرف عنها أو نتجاهلها، نطريها أو نذمّها، نحاكيها ونتأثّر بها (وهذه هى العلاقة الأهم التى يمكن أن نقيمها معها) أو نمتنع عن فعل ذلك.

بيد أن الواقعية تنطوى على مكنونات تتعلّق بنظرية المعرفة. حيث يمكننا أن نقول على نحوٍ ما إنها تزيد من أهمية مفهوم الحقيقة، وتنقص من أهمية اليقين الذاتى (من أجل مناقشة مسهبة لهذا الأمر، انظر بوبر ١٩٧٢)، فهى تمكّن قناعاتنا من أن تكون مصيبة أو خاطئة، حيث يمكن لنا مثلاً أن نتوصّل إلى تحديد صائب أو خاطئ لتاريخ أول مرّة تمّ فيها أداء مسرحية **هاملت**، حتى لو لم نعرف قطّ إن كنّا على صواب أم على خطأ. وهى تحدّ من مدى "المعرفة اليقينية" ومن أهميتها؛ حيث لا يمكن لنا أن نكوّن معرفة يقينية بكيانات واقعية، ربما ما عدا الكيانات المنطقية أو الرياضية البحتة. فعظم معرفتنا تخمينية، بما فى ذلك معرفتنا الشمس، وسلالم الغرفة، والتاريخ، ومشاعرنا الخاصة، والبشر الآخرين، سواء كنّا نعرفهم بالوصف أو تعرفنا عليهم شخصيًا. فالواقعية تحدّ من الأهمية الفلسفية التى تحظى بها التجربة الذاتية، سواء

فيما يتعلق بالأشياء الموضوعية أو الأفكار الذاتية. والواقعى لا ينكر أننا فى بعض الأحيان ندرك بعض الأشياء، لكنه ينكر أن يكون ما ندركه أكثر واقعية مما لا ندركه، ولا يجد أىّ جاذبية فى الشعار الظاهراتى "العودة إلى الظواهر ذاتها". ولذا لا يتمسّك بضربٍ من ميتافيزيقا الحضور، ولا يترك للتفكيك الديريدى المسلّط على هكذا ميتافيزيقا أن ينطبق على الموقف الواقعى.

والواقعية الموضوعية على وفاق تام مع مفهوم الاستقصاء العلمى للواقع؛ أى مع مفهوم الاستقصاء بالتجريب والاختبار، وباستخدام منهج فَرَضىّ - استدلالى يحدّد ما التجارب المهمة ولماذا نقوم بها. والافتراض الذى ينطوى عليه هذا هو إمكانية وجود كيانات وبنى واقعية ولو لم تكن ملحوظة بعد كيما يتم استقصاؤها، وكذلك إمكانية أن يكون المرء مخطئًا حيال الكيانات والبنى التى يفترض الآن أنها موجودة. وهكذا يكون التغيّر فى معرفتنا ممكنًا من وجهة النظر هذه، مع أنّ التغير فى معرفتنا لا يغيّر الواقع الذى نحاول أن نحيط به. وهذا مبدأ قد لا يتوافق مع تأويلات مثالية معينة للفيزياء الحديثة. الأمر الذى عُنِىَ به بعض الماديين الماركسيين وناقشته بإسهاب فى كتابى الثانى **نزع مادية كارل ماركس**. وما أراه هو أن التغير فى الواقع ذاته يحدث بالتأكيد، بمرور الزمن، وأن الفعل الإنسانى قادر فى بعض الأحيان على إحداث التغير. لكن التغير فى معرفتنا لا يغيّر الواقع إلا من خلال تأثيره فى الفعل الإنسانى، وهو عاجز تمامًا عن أن يؤثّر فى الماضى.

٣- بؤس البنيوية

ينبغى أن ننظر إلى البنيوية، انطلاقًا من هذا الموقف، بوصفها نظرية فى بنى العالم الموضوعى، بما فى ذلك، بالطبع، تلك البنى القائمة فى أجزاء من العالم الموضوعى كالدماغ البشرى، والمجتمعات البشرية، والتى تشكّل أساسًا للوعى. وبمقدورنا من وجهة النظر هذه، أن نبدأ بمراجعة بعض الاعتراضات الأساسية الموجّهة

إلى المقاربة البنيوية كلّها. فقد كرّستُ معظم هذا الكتاب لنقد الحركة البنيوية نقداً جوهرياً وأساسياً، وأشرت إلى أن كلّ ما جاءت به من مشروعات هامة ونوعية - كالألسنية البنيوية، والتحليل النفسى اللاكانى، والنظرية الألتوسرية فى الإيديولوجيا والذات - قد عانى من بؤس منطقى تمثّل فى أن هذا المشروع قد كان فى جوهره أبسط من أن يفسّر، ولو من حيث المبدأ، تلك الظواهر التى توجّه إليها.

وهذا النقد الذى أقوم به هو نقد تجريبى فى جوهره على الرغم من طبيعته الجارفة. فقد وجدتُ أن الألسنية البنيوية لا تعمل عملها، بخلاف القواعد التوليدية التى يمكن أن تنجز ذاك العمل. ووجدت أن التحليل النفسى اللاكانى لا يعمل عمله (نظراً لطبيعته غير العلمية عموماً، وبسبب نظريته القاصرة فى اللغة على وجه التحديد؛ انظر الكتاب الثالث فى هذه السلسلة **إبعاد فرويد عن العلمية**)، وذلك بخلاف علم النفس الدينامى المرتبط بعلاقة وثيقة مع نظريات المعرفة الحديثة والذى لا يمكن لنا أن نستبعده، كما وجدت أن نظريات ليفى شتراوس ونظريات ألتوسر لا تعمل عملها، بخلاف ذلك النوع من الأنثروبولوجيا البنيوية التى تؤازر اقتصاداً مادياً ويؤازرها هذا الاقتصاد بدوره فلا تعود مستحيلة.

بيد أن من الممكن القيام بنقدٍ لهذه المقاربة برمّتها أبعد مدىً من النقد السابق، نقد فلسفى يشير إلى أن لا فائدة تُرجى من إصلاح المكوّنات الفردية فى هذه المقاربة مهما فعلنا، وذلك لأنه من المستحيل تفسير التجربة الإنسانية والوعى الإنسانى على هذا النحو. فحين نتصوّر العلوم الإنسانية بوصفها علوماً طبيعية ولا نهرّب إليها خفيةً مفاهيم مثل الوعى والقيمة، فإن من المستحيل تماماً أن تقوم تلك المفاهيم أو تُفَسّر ضمن إطار العلوم الإنسانية.

ولعل أوضح طبعةٍ من هذا السجال هى تلك التى قدّمها جون سيرل فى جداله ضد مفهوم الذكاء الاصطناعى (سيرل ١٩٨٤). لنتصوّر رجلاً داخل غرفة يتلقى رسائل تمرّر إليه من الباب، وأن هذه الرسائل مكتوبة باللغة الصينية التى لا يعرفها

هذا الرجل وإنما يتعامل معها باستخدام معجم وتطبيقٍ ميكانيكى لبعض القواعد اللغوية، شأنه شأن برنامج فى الحاسوب، ففى هذه الحالة، لا يمكن القول إن الرجل، أو الغرفة، يفكّران بالصينية. وقوة هذا السجال تكمن فى إنسانويته التى ترى أننا مهما قلّدنا السلوك الإنسانى تقليداً محكمًا، فإننا لا يمكن أن نصل إلى ما يتعدّى التركيب (النحو) الخاص بهذا السلوك فى حين تتملص منّا دلالاته ومعانيه. ومهما بلغ ذكاء الحاسوب فى إجابته عن أسئلة سيرل، فسيظل هذا الأخير ينكر أن الحاسوب يتمتع بالوعى، حتى لو توفّرت أدلة سلوكية كافية لأن تبرر نسبة الوعى إلى الحاسوب كما ننسب وعيًا إلى الشخص. أما أنا فلا أنكر ذلك. وأرى أنه إذا ما تمّ بناء معلومات وافية، وكانت هذه المعلومات مبنيةً بالطريقة القويمة، فإن الحاسوب لن يكتفى بمحاكاة الشخص وحسب، بل سيكون شخصًا. فالأشخاص ليسوا أكثر من حواسيب بيولوجية تسيّر تلك البرامج المعقدة التى ندعوها، بالجمع، باسم الثقافات البشرية. وبهذا المعنى، فإن لاإنسانويى الستينيات كانوا على حقّ، فالذات الإنسانية ليست أكثر من أثر للثقافة.

بيد أنّ اقتناعنا بهذا، ورفضنا التمييز الفلسفى المزعوم بين الإنسانى وغير الإنسانى، لا يعنى أن يقلّ تفكيرنا بالذات الإنسانية بل أن يزداد. فتعقيد هذه الذات هو تعقيد رهيب. وما أنجزته العلوم الإنسانية فى رسم خارطة هذه الذات هو إنجاز هزيل وزهيد. ولا يقتصر الأمر، من الناحية العملية، على أننا لم نقترب أيما اقتراب من تقليد كائن بشرى، بل يتعدّاه إلى أننا لم نقترب أيما اقتراب من تقليد صرصور. وقيمة علم الحواسيب هنا هى فى أنه يقدّم ضربًا من القياس الفلسفى مفاده أن الأشياء أو الموضوعات الثقافية كاللغة الإنجليزية أو **هاملت** لا تشبه البرنامج الحاسوبى بالشكل وحده وحسب بل لها واقع من نوع الواقع الذى لبرنامج الحاسوب. فكلاهما واقعى. وكلاهما ليس ماديًا. وكلاهما يمكن أن يكون له تجسيدات مادية. وكلاهما لا يتطابق مع تجسيداته المادية. وكلاهما متورط مع الممارسات البشرية. وكلاهما لا يتطابق مع الممارسات المتصلة به.

٤- المكانةُ التى تحتلّها نظريةٌ فى الأدب

فى هذا الإطار، ما المكان الذى تشغله نظرية فى الأدب؟ إن مثل هذه النظرية تحتاج لأن يكون لها أوجهها الفلسفية، والتجريبية، والشكلية، وأن تتفاعل معًا هذه الأوجه جميعًا. فعلى المستوى الفلسفى، لا بدّ لهذه النظرية أن تواجه عددًا من المسائل، منها طبيعة العلاقة بين التمثيلات الثقافية والواقع (حيث تبدو نظرية الدالّ عديمة النفع فى هذا الصدد) وطبيعة أحكام القيمة. كما أنّها تحتاج على المستوى التجريبى لأن تقدّم تناولاً قابلاً للاختبار يطال العلاقة، السببية والمعرفية على السواء، بين الأعمال الأدبية واللغات المكتوبة بها، والعقول التى أبدعتها واختبرتها، والمجتمعات التى مُورست ضمنها الكتابة والقراءة. وهكذا يكون على الجزء التجريبى من نظرية الأدب أن يشتمل على عناصر ألسنية، ونفسانية، واجتماعية. وينبغى على هذه العناصر أن تكون وافية تبعًا للمعايير العادية الخاصة بنظريات الألسنية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع؛ وألا تكون علوم الألسنية، والنفس، والمجتمع، بالمقابل، فقيرة منطقيًا بحيث لا يمكنها أن تتناول أعمال الأدب. فالأهمية العظيمة التى يمكن أن تحظى بها النظريات الأدبية، حين يتمّ تصورها على نحوٍ عقلانى، تنبع من إمكانية أن تعمل هذه النظرية كاختبار نهائى وأخير للعلوم الإنسانية، التى إذا ما استطاعت أن تفسّر الأدب استطاعت أن تفسّر كل شىء.

أمّا ما تحتاجه نظرية أدبية على المستوى الشكلى فهو أن توفّر تعريفًا ما لموضوعاتها؛ أى أن تحدد ماهية عمل أدبى ما، وبماذا يختلف عن نظرية فلسفية أو عن بيضة دجاجة. فمثل هذا الأمر على وجه التحديد ليس أمرًا تافهًا أو نافلاً، بل يمكن أن يشتمل على دراسات تجريبية فى الأنثروبولوجيا (لكى نحدد إلى أى مدىً تشكّل أعمال الفن بوجهٍ عام، وأعمال الأدب بشكلٍ خاص، كليّات ثقافية) ودراسات تجريبية فى التاريخ (لكى نحدد إلى أى مدى يُبنى الفن والأدب على نحوٍ تاريخى نوعى). ولعل من الواجب أيضًا أن يشتمل التعريف الشكلى للأدب على عنصر تاريخى جوهرى يشير إلى أن ما نعتبره أدبًا تحدده ممارسات اجتماعية مشروطة تاريخيًا، وتقاليد أدبية

مبنية تاريخياً. فمن المؤكد تماماً أن الأدب لا يوجد ولا يكون له معنى إلا ضمن ثقافات بشرية، وأنَّ تلك الثقافات البشرية ذاتها مبنيّة تاريخيًا. والحال أن البحث الأدبى فى معظمه قد اتّسم على الدوام ببعدٍ تاريخى، مما يشير بقوة إلى أن ثمة فى الأدب ما يوجب بعداً تاريخياً فى النظرية الأدبية.

وبمعنىً برنامجى، فإن هذا العمل يمكن أن يتمّ، وهو عملٌ جارٍ الآن. ولا يبدو أن هنالك سبباً منطقياً، أو فلسفياً، أو مبدئياً، يحول دون أن تكون لنا نظرية فى الأدب، إلا بقدر ما يحول هذا السبب دون امتلاكنا نظرية فى المجتمع أو العقل؛ حيث يعمل عدد غفير من البشر على هذه النظريات جميعًا. أما بالمعنى التفصيلىّ - كالمعنى الذى نتكلم فيه على فيزياء لها نظرياتها، أو على قواعد بوصفها نظرية لغة ما، والذى نتوقّع فيه أن نتمكّن من وضع تصميم لعمل أدبى ما تبعًا لنظريتنا (عالم آلات الكتابة الهكسلى أو الأورويلى القابل للبرمجة) - فمن الواضح أن النظرية الأدبية لا تزال أبعد من نطاق العلم الممكن، ولن يتمّ التوصّل إليها إلا حين نخطو أبعد من مرحلة الصرصور فى الحوسبة.

٥- المعنى الموضوعى والتأويل

ثمة افتراض شائع وأساسى فى النظرية الحديثة مفاده أن النصوص ليس لها معنى شائع وأساسى وموضوعى. فالمعنى، بحسب هذه النظرية، هو نتاج للتأويل ومتغيّر إلى ما لا نهاية. أمّا أنا فأرى عكس ذلك تماماً. فمعنى عمل ما هو موضوعى تماماً؛ حيث يتوقف على عوامل موضوعية تحديداً، كالكلمات الواردة فى النصّ عينها، وأعراف القراءة السائدة، وهلمجرا. كما أنه مستقلٌ عن الذات؛ إذ تحدث تجربة عملٍ ما فى زمن واقعى، حيث تلتقط ذات ما - أو شخص ما - ذلك المعنى أو تشوّهه. أما التأويل، بالمقابل، فهو طريقة يحوّل بها النقّاد عملاً إلى مجاز أو تمثيل (أليغورة) لاهتماماتهم الخاصة. وهو انتهازى وذاتى، وذو نهاية مفتوحة بلا حدود فى جوهره.

والحقّ أن لا شيء جديد في هذا الموقف. وبعبارات ملموسة، فإنّ قولنا إنّ **هاملت** تحكى عن أمير الدنمارك الذى قتل عمّه أباه هو حقيقة موضوعية، أما قولنا إنها مسرحية تحكى عن عقدة أوديب فهو تأويل. ومعظم الناس كانوا يأخذون ذلك على أنّه مسلّمة إلى أن جاءت النظرية النقدية الحديثة.

وهنالك اليوم قناعة واسعة، دون انتقاد، بأنّ المعنى هو نتاج للتأويل ومتغيّر إلى ما لا نهاية. ويبدو أن ذلك قد كان عاقبة لانشغال معظم النقّاد طيلة الوقت فى السجال حول ظلال التأويل ودقائقه. غير أنّ ما يمكن لأحد سكان المريخ أن يلاحظه هو تماثل المعنى الشديد ويقينيته اللذان أشرت إليهما فى مَدْخِل هذا الكتاب. فلو قرأ مليون قارئ الرواية الجاسوسية ذاتها لافترض كلّ واحد منهم أنها قصة عن الجواسيس. ولن يخطئ أيّ منهم فيخلط بينها وبين كتاب فى الكيمياء الكهربائية. أمّا لو كان المعنى نتاجًا للتأويل لتوقّعنا أن نجد بعض النقّاد ممن يرون أن **الدكتور فاوست** لا-كتيّب فى الكيمياء الكهربائية، وأن جيمس بوند اسم مادة كيماوية. وما يمكن للمريخىّ أن يقوله هو أن للنصوص سمة مميزة تتمثّل فى أن لها معانى مُتْقَنة ومحددةٍ مرتبطة بها، وأنّ هذا واحد من الأشياء التى تميّزها عن الأشياء الثقافية الأخرى، مثل أحجار البناء أو الناس، التى ليس لها مثل هذه المعانى.

ويبدو أن المعنى المُتَاح للعموم فى نصّ من النصوص يُحدّده موضوعيًا ترتيب محدَّد للكلمات التى يشتمل عليها هذا النصّ، واللغة التى كُتِبَ بها، والأعراف التى تقرر كيفية قراءته، والإحالات السياقية (إلى أوضاع واقعية، أو إلى نصوص أخرى) التى يمكن لهذا النص أن يطلقها فى أزمنة محددة وفى سياقات قراءة محددة. (أحد الأمثلة على سياق من "سياقات القراءة" هو استشارة دليل الهاتف، ومثال آخر هو قراءة المرء قصيدة من أجل المتعة).

وهكذا لا يكون للنصّ معنى عام إلا فى مجتمع محدد، لأنَّ مجتمعًا وحسب هو مَنْ يمكنه أن يوفّر أعرافًا للقراءة وما إلى ذلك، والتى تتغير بتغير الزمن. ويمكن لأفراد المجتمع، سواء كانوا كتّابًا أم قرّاءً، أن يتعاملوا مع هذه الأعراف ويتدبّروا

أمرها إنما لا يمكنهم أن يقفزوا عنها ويتجاوزوها، فهم ينتجون قراءاتهم الخاصة عبرها. وهكذا يكون لنص ما معنى عامًا محدداً، في زمن محدد، لدى فرد محدّد في مجتمع محدد، دون أن يكون لدى ذلك الفرد أيّ قدرة على تغييره، حتى لو كان مؤلّف النصّ نفسه. ولا شك أنّ هنالك أيضًا مجال للتداعيات الخصوصيّة ذات الحساسية، سواء في عقل المؤلّف أو عقل القارئ، ولكن هذه التداعيات ليست جزءًا من معنى النصّ العام.

والحقّ أن الدعاوى التي اشتمل عليها المقطعان السابقان هي دعاوى واضحة إلى حدّ الابتذال، ولا حاجة للسجال مع اعتراضاتٍ ساذجة عليها. وما يسترعي الاهتمام هو أنّ كلاً منها تقريبًا قد كان موضع نزاع في النظرية الأدبية الحديثة، وبسجالاتٍ ذات حذقٍ وعمق فلسفيين عظيمين. ومع أنّ هذا الكتاب لا يضع في منظوره أن يدخل دخولاً تفصيليًا في سجالات ديريدا المتأخرة أو سجالات التفكيكيين في جامعة ييل، إلا أن بمقدوري أن أشير إلى المبادئ التي سار عليها هؤلاء، والتي يمكن مخالفتهم عليها بصورة عقلانية.

إن من الممكن لأحد دعاة النسبية المتعصبين أن يبدأ من حيث انتهيت فيهاجم مفهوم التمييز الموضوعي بين "التداعيات الخصوصية" و"أعراف القراءة". فالحداثوية ذاتها تشتمل بمعنىً ما، على مثل هذا الهجوم. ففي حين انتُقِدَت قصيدة ت. س. إليوت **الأرض اليباب** زمن نشرها لاعتمادها على تداعيات للأفكار خصوصية لافتة ومثيرة، فإن ذلك قد أصبح الآن جزءًا من الكفاءة ذات الطابع المؤسساتي لدى كل طالب يدرس الشعر الحديث. غير أنّ من الممكن للمرء أن يساجل أنّ عملية رسم مثل هذا التمييز ذاتها، بين الخصوصي والعُرْفيّ، هي طريقة نبني بها عالمًا عاديًا خاصًا بنا، وليست طريقة لمعرفة هذا العالم.

وقد يرى ذو التوجّه السياسي أنها طريقة لفرض نظام ثقافي سياسي، ربما يكون نظامًا بورجوازيًا. أما ذو التوجّه الميتافيزيقي فقد يرى أنها طريق لتقديم مدلولٍ متعالٍ،

أو أرضية للكينونة، بل وضرباً من الألوهية أيضًا. وهكذا يُرى التمييز بين العُرفيّ والخصوصيّ بوصفه تمييزًا ميتافيزيقيًا على نحوٍ غريب.

ومن الممكن أن يُشَنَّ هجوم آخر على الفكرة التي تفعل فعلها في الأدب تحت أسماء عدّة، والتي اخترت أن أدعوها "سياق القراءة". فمن الواضح أن عدد سياقات القراءة الممكنة في أي مجتمع هو عدد لا نهائي، وكلّ منها يغيّر المعنى- في - سياق ما يُقْرَأ. ومناظرة ديريدا وسيرل هي مناظرة مثقّفة في هذا المجال. بيد أن السؤال العام هو هل تَحُول واقعة العدد اللانهائي لسياقات القراءة الممكنة، حتى في مجتمعٍ واحد محدّد، دون إمكانية تناول هذه السياقات تناولاً تجريبيًا؟ فنحن نعلم أن ثمة عدداً لانهائيًا من الجُمَل الممكنة في أيّ لغة من اللغات الطبيعية، فهل يعني ذلك أننا لا نستطيع أن نقيم ألسنيةً أو علمًا للغة؟

ما إن نطرح هذا السؤال حتى نرى أن النقد الميتافيزيقي للدعاوى التي طرحتُها يُسْرِف إسرافًا شديداً، فنحن لا نستطيع أن نتبنى منظومةً ميتافيزيقية - أو حتى منظومة سياسية - تستبعد من حيث المبدأ نطاقات عادية تمامًا وتحول بينها وبين الدراسة التجريبية. وحين تتمثّل العاقبة المترتبة على ميتافيزيقانا في أننا لا نستطيع أن نفسّر الفارق بين سياق قراءة مثل استشارة دليل الهاتف وسياق قراءة مثل قراءة قصيدة بقصد المتعة، فلا بد أن يكون ثمة ما هو خاطئ في ميتافيزيقانا هذه. وحين تتمثّل عاقبة ميتافيزيقانا في أننا لا نستطيع الكلام على الفارق بين أعراف سونيتة من سونيتات الغزل وأعراف قصيدة ملحمية، فلا بد أن يكون ثمة ما هو خاطئ في ميتافيزيقانا هذه. ولا يغير من الأمر شيئًا إذا ما استبدلنا بالميتافيزيقا ضرباً من المناهضة للميتافيزيقا ووقّعناها باسم ديريدا.

٦- طبيعة التأويل الأدبي

ثمة ما هو بالغ الغرابة في عائلة كاملة من سجالات النظرية الأدبية ما بعد البنيوية. فهناك أساتذة شاب شعرهم وهم يفسّرون للشباب الأعمال الأدبية راحوا

يدّعون الآن أنهم لا يعرفون كيف يقرؤون عملاً أدبيًا. بيد أننا نخطئ كثيرًا لو حسبنا أنهم لم يتعلموا جميع أعراف القراءة الأساسية التى ينبغى استخدامها أو أنهم قد نسوها. فالأمر غير ذلك، إذ يعتقدون أنهم قد أوجدوا سجالات فلسفية تقوّض سلطة تلك الأعراف بمعنى من المعانى. لكن هذا المعنى هو معنى مخادع ومضلّل. فليس من الواضح أن للأعراف الأدبية تلك السلطة التى يمكن لسجال فلسفى أن يقوّضها. والسجالات تستمد مشروعيتها وسريانها من توجّهها ضد مزاعم ودعاوى متعالية؛ مزاعم ودعاوى عن الطابع الضرورى للذات. أما أعراف الأدب فهى اعتباطية وتاريخية. وهى أساسًا، مسألة واقع تاريخى، وتُلْمِعُ إلى طبيعة الذوات الماضية، وتولّد معانى سابقة هى أيضًا وقائع تاريخية.

ولما كنّا عاجزين عن تغيير الماضى، فإن المعنى الذى اتّخذه الأدب تاريخيًا هو شىء ثابت، على الرغم من تعقيده. وهذا هو موضوع الدراسة الرئيس الذى ينبغى على البحث الأدبى أن يزيح عنه النقاب وينبغى على النظرية الأدبية أن تفسّره. بيد أن هنالك أيضًا ذلك التمرّد الدائم بين كتّاب الأدب وقرّائه ضد الفهم التاريخى المحض، ذلك التمرد الذى تنبع منه الدعاوى النقدية التى ترى أن معنى عمل أدبى ما هو المعنى الذى يفضى به إلينا. وامتلاك التأويل والنقد الأدبيين لدورهما شبه الخلاّق، فى ربط الأدب باهتماماتنا الخاصة الراهنة، بالنسبة للتأويل، وفى تقويم هذا الأدب من وجهة نظرنا الحالية، بالنسبة للنقد، هو أمر جديد لم يُعْرَف فى الماضى بل فى حاضرنا وحده.

والتأويل الأدبى والنقد التقويمى هما ممارستان اجتماعيتان استثنائيتان، إلا أنهما كونيتان شأن الأدب ذاته؛ حيث نجدهما فى **الكتاب المقدس** ولدى أفلاطون. ولا بدّ لكلّ نظرية أدبية متماسكة من أن تتناولهما وتفسّرهما. ومن بين التناولات التى يمكن لنا أن نصرف النظر عنها دون ضرر يُذْكر ذلك التناول الذى يرى أن كلّ قراءة هى تأويل وحسب، وأن ما من قراءة موثوقة أكثر من غيرها؛ كما لو أن من الممكن ومن المشروع أن نقرأ **مرتفعات وذرنغ** بوصفها دراسة رصينة فى الحبّ السحاقى فى

الصين فى القرن الرابع عشر. فهذه النظرة إلى التأويل هى طريقة الشخص ذى العقل الكسول فى التأكيد على أن ما من شىء مهم لكى يتمّ تفسيره. وحين أقول إن **الفردوس المفقود** قصيدة ملحمية تدور حول سقوط الإنسان، فإننى لا أقدّم تأويلاً من بين تأويلات أخرى، ولا تأويلاً مميّزًا وخاصًا، ولا أقدّم تأويلاً على الإطلاق، بل أقول ما هى هذه القصيدة وما الذى تدور حوله.

لكن أولئك المتمردين على الفهم التاريخى يردّون هنا: "لا. أنت تقول ما الذى كانت عليه القصيدة، وما الذى دارت حوله. ويمكن لنا الآن أن نجعلها تعنى شيئًا آخر". غير أنّ المتمردين على خطأ. فدعواهم تقوم على أساس مفاده أنه ما دام معنى كل عنصر من عناصر العمل يقوم على العُرْف، فإن من الكافى أن نغيّر جميع الأعراف حتى يعنى هذا العمل شيئًا آخر. لكن العمل شديد التعقيد، والأعراف اللاواعية أكثر بكثير من أن تجعل ما يزعمونه ممكنًا من الناحية النفسانية، فأنا لا أستطيع مثلاً أن أقرر أننى فى كلّ مرّة أقع فيها على اسم "شيطان" سأقرأه "دوروثيا" أو"هيثكليف". ولا أستطيع أن أقرر عدد الأبيات فى قصيدة على أنها أربعة عشر بيتًا، أو أن أجعلها تجرى وفق الترسيمة الإيقاعية abba abba cdcd ee. مثل هذه الأشياء مستحيلة، لا يمكن لى حتى أن أبدأ بدايةً بمعرفة كيف لى أن أحاول القيام بها، وهذا ما يصحّ على متمردينا أيضًا. لا شك أن بمقدورى أن أقول أى شىء، لكننى حين أقول إن **الفردوس المفقود** سونيتة عن عيون ستيلا لا أقدّم تأويلاً جديدًا وطازجًا، بل أفهم القصيدة فهمًا خاطئًا ليس غير، ولعلّى أتكلم على قصيدة أخرى وشاعر آخر.

وإنها لواحدة من علامات الخلط والاضطراب أنّ نظرية الذات الفرنسية كانت سببًا دفع كثيرًا من النقّاد المحدثين إلى افتراض أنهم ليسوا بحاجة إلى التمييز بين معنى نصّ ما وتأويل هذا النصّ. ففى كتابها حول ميلتون (١٩٨٨)، تفترض كاترين بيلسى أن المعنى الوحيد الذى يمكن أن نضفيه على فكرة المعنى الخاص بـ **الفردوس المفقود** ليس سوى نيّةٍ ما شخصية وذاتية كانت لدى ميلتون، أو "معنىً عُقِدَت النيّة عليه سابقٍ على عملية الكتابة". ثم تتابع بيلسى مقتبسةً من ديريدا بوصفه نصّها المقدّس

فتوبّخ القرّاء الذين يريدون معرفة ذلك المعنى على ما لديهم من ضروب التوق الميتافيزيقى، ذلك أنّ "القراءة فى فهمها وممارستها التقليديين متشرّبة تشرّبًا عميقًا برغبة ميتافيزيقيةٍ فى المعنى بوصفه حضوراً، وفى النفاذ إلى الفكرة أو النيّة المنفيّة المُسْتَبدَلَة التى غالبًا ما يضعها الفهم الشائع "خلف" النص ذاته".

وتضيف بيلسى أنّ المعانى أثر للتأويل وليست أصلاً له، وأن تأويلاً ما "ليس نَسْخًا لأى شىء خارج اللغة، بل مجموعة من الدوال معنية بمجموعة أخرى من الدوال" (بيلسى ١٩٨٨).

والغريب هنا هو أن بيلسى، مع أنها لا تنكر وجود المعنى التاريخى الموضوعى لنصوص ميلتون، لا تبدى أى اهتمام بهذا المعنى كما تَحَدَّد بترتيب الكلمات فى هذه النصوص، وباللغة التى كُتِبَت بها، والأعراف الأدبية التى كانت سائدة فى ذلك الحين، فهذا المعنى العام، الذى يقيّد ميلتون وقرّاءه على حدّ سواء، هو المعاكس الحقيقى للتأويل الحديث، وهو يختلف تمامًا عن الشبح الذاتى الذى يشنّ عليه ديريدا هجومه. ويبيّن هذا المثال أنّ تبنّى النظرية الديريدية المعقّدة لم يفعل سوى أنه شجع الناقدة على إقامة رَجُلٍ من قشّ، وهذا أمر نمطى وشائع فى الكتابة ما بعد البنيوية.

أما نظرية التأويل المقترحة فهى فارغة بالمِثْل. إذْ كيف يمكن لمجموعة من الدوال أن تُعنى بمجموعة أخرى؟ وما الذى تعنيه كلمة "يُعنى"؟ هل تشير إلى المرجع؟ أم المعنى؟ أم الاستعارة؟ أم المجاز؟ أم التداعى الذهنى؟ فحين لا يكون هنالك سوى سلسلة من الدوال دون أىّ مدلولات، فإن كل ما يمكنك أن تفعله هو أن تضعها جنبًا إلى جنب وتربطها بأزرار المُنَجِّد. واعتقادى أن بيلسى تتكئ هنا إلى نظرية مثل نظرية كوارد وإليس التى ناقشتها فى الفصل السابع. وهذه النظرية تعانى من بؤس منطقى، وهى بهذا الصدد ملائمة تمامًا لتبنّى ديريدا ولاكان فى تحليل الأدب.

إنّ ما نحتاجه هو نظرية فى التأويل أفضل من هذه النظرية، نظرية نجدها خارج الصوفية النصّية. فالتأويل ينشأ – ويصبح نشاطًا مهمًا يستحقّ التنظير له – حين يمكن للناقد أن يكشف صلة بين سمات شكلية فى العمل واهتمام راهن خاصٍ بهذا الناقد وبمعاصريه، وذلك من خلال إجراء بلاغىّ أكثر أهمية من تغيير الموضوع؛ إجراءً ما كالمجاز، أو الاستعارة، أو سواها. هكذا يمكن للناقد الفرويدى أن يجد فى النصّ وفى النظرية التحليلية النفسية أسسًا شكلية متينة لافتراض أن هيثكليف فى **مرتفعات وذرنغ** هو رمز قضيبى، كما يمكن للناقد الماركسى أن يجد أسسًا أقلّ متانة لافتراض أن هثكليف يشير إلى البروليتاريا. وفى الحالتين يكمن سبب التأويل الجديد فى أن الناقد وجد هذا التأويل أكثر أهمية من المعنى الذى حمله النصّ لكتّابه وقرّائه الأصليين.

والحقّ أن معظم الخطابات حول الأدب ليست نظرية أدبية، أو حتى بحثًا أدبيًا، وإنما هى ضرب من التأويل والتقويم. وهذا هو العمل الذى مارستْ عليه ما بعد البنيوية أعظم النفوذ. وبالنظر إلى طبيعة التأويل الانتهازية (تلك الانتهازية الجوهرية والمبدئية) ليس مدهشًا أن تكون التأويلات الأدبية ما بعد البنيوية قد ولدت التناص، والانقطاعات الدالّة فى سطح النصّ، وتناقضات المرجع الذاتى، وهلمجرا. وباختصار، فإن هذه التأويلات تحوّل الأعمال الأدبية إلى مجازات أو تمثيلات لما بعد البنيوية. ومتى كان التأويل غير ذلك؟ فقد استمر النقد التأويلى منذ سقراط عن طريق تحويل الأعمال الأدبية إلى مجازات لاهتمامات الناقد، وهكذا كان على الأعمال الأدبية بالنسبة لدى مان، مثلاً، أن تصبح مجازات للقراءة.

وإنها لدراسة شائقة أن نستكشف كيف جُعِلَ ميلتون، خلال ثلاثة قرون، ملائمًا لكلّ من الأرثوذكسية، والويغية[1]، والتحرر القومى من الطغيان النابليونى، والصرامة

(١) الويغية Whiggery، هى مبادئ الويغيين، وهم أعضاء حزب بريطانى مؤيد للإصلاح عُرِف فيما بعد بحزب الأحرار. (م).

الفيكتورية الرفيعة، والديمقراطية، والماركسية - من النوع الثورى لدى طالب السبعينيات - وأخيراً، وعن طريق كاترين بيلسى، للصوفية النصّية الديريدية. والعامل المستمر هنا هو أنه كلما وجد الناقد نفسه مهتمًا ومنشغلاً بجانب ما فإنّ ميلتون يُتَرْجَم فى هذا الاتجاه دون أن يكون قد انشغل به فى الأصل. وما من خطأ فى هذا؛ بل إنه يُبْقى النصّ حيًا، بطرائق غير متوقّعة فى الغالب. وهكذا تفعل ميتافيزيقا ديريدا ما لم يستطع سى. إس. لويس أن يفعله، فهى تعيد **الفردوس المفقود** قصيدة دينية، والمدهش أن هذا يتمّ على يد بيلسى، التى كانت مادية كما أعتقد. وهاهنا مقبوسٌ من كتابها، الذى يبقى كتابًا نقديًا مثيراً على الرغم مما قلته أعلاه: "... إن هذا التعدد الظافر فى الاستخدام، هذا التباين فى صوت الشاعر/النبى، هو بالضبط ما يضع سلطة النصّ موضع السؤال ويباشر السقوط نحو الـ ... différance وشعر ميلتون لا ينفك تنتابه مشكلة الأصوات التى تسائل الحضور حتى وهى تبنيه" (بيلسى ١٩٨٨، ص ٢٥).

إن السهولة التى يقدّم بها عمل ديريدا تأويلاً دينيًا لـ **الفردوس المفقود** هى ما يولّد الطابع اللاهوتى فى عمله. والحقّ أن ما من شكّ جدّى حيال تُقى ديريدا، فقد علّق مرّة قائلاً: "**الحضور حسن. الحضور هو الأحسن**"(١)

٧- نظرية القيمة الوظيفية الموضوعية

تمثّل مسألة القيمة آخر معقل من المعاقل المناهضة للواقعية. حيث يُرى أن إقامة نظرية موضوعية فى القيمة هى أمر مستحيل منطقيًا إذا ما كان ذلك يعنى أن تقدّم هذه النظرية أسبابًا موضوعية لأحكام القيمة. فمن غير الممكن أن تقول إن **هاملت**

---

(١) جوابًا على سؤال "ما هى مشكلة الحضور؟" فى مؤتمر غلاسكو (جامعة ستراثكلايد) ١٩٦٨، قال ديريدا إن ما من مشكلة فى الحضور، وكان يشير آنئذٍ إلى بعض الأسباب التى تدفعه إلى تفكيك ميتافيزيقا الحضور. (ليونارد جاكسون).

مسرحية جيدة انطلاقًا من خصائص موضوعية فى النصّ، أو حتى انطلاقًا من وقائع تجريبية بشأن عدد الأشخاص الذين تروق لهم. ولكننى لا أجد مجافاةً للمنطق فى تأكيد ت. س. إليوت أن **هاملت** فاشلة فنيًا، على الرغم من أعداد البشر، وربما بسبب هذه الأعداد، ممن نالت المسرحية إعجابهم لأسباب خاطئة (كما يرى إليوت). كما لا أجد مجافاةً للمنطق فى قول سى. س. لويس إننا نحتاج إلى مزيد من حالات الفشل المماثل لفشل **هاملت**، على الرغم من الغموض الذى يولّده مثل هذين الرأيين المتعارضين. حيث يبدو الأمر وكأن المرء يقول إن **هاملت** يمكن أن تمثل فى الوقت ذاته، فشلاً وإخفاقًا من وجهة نظر أولى ونجاحًا باهرًا من وجهة نظر أخرى، وإنَّ وجهتى النظر هاتين لا تلغيان مشروعية واحدتهما الأخرى. والسؤال، إذًا، أليس هذا فى جوهره ما يُقْصَد بالقول إن أحكام القيمة ذاتية محض فى طابعها؟

ربما كان الرأى الأشدّ إثارة للدهشة من بين الآراء التى أطلقتُها فى هذا الفصل ما أراه من أن أحكام القيمة ينبغى أن تُرى على أنها موضوعية فى جوهرها، وأنها تستمدّ موضوعيتها ليس من الخصائص، أو البنى الداخلية بل من الكيفية التى تُؤدَّى بها وظائف معينة أداءً حسنًا، فالأشياء أو الموضوعات الثقافية المعقّدة تؤدى وظائف كثيرة مختلفة؛ وهذا هو السبب الذى يمكّننا من أن نقول إنها جيدة، وسيئة، فى خليط معقد من الطرائق. والمسألة ليست مسألة أناس مختلفين يطلقون أحكامًا مختلفة، مشروعةً، بشأن الشىء ذاته؛ بل مسألة أناس مختلفين، أو حتى مسألة شخص واحد، يطلقون أحكامًا صائبة أو خاطئة بشأن مجموعة من الوظائف المختلفة، وربما المشروعة على نحو متكافئ. وأنا أستمدّ سجالى هذا من مبدأ الواقعية الموضوعية العام. حيث يمكن أن نصف العالم، على أساس تجريبى، بأنه يشتمل على كيانات وبنى موضوعية؛ وأنَّ لأجزائه **وظائف** يمكن أن نصفها وصفًا موضوعيًا. ومن هذا ما يشتمل عليه وصف نظامٍ اقتصادى ما من أوصاف وظيفية كثيرة ليست إسقاطًا لقيم الشخص الواصف بأى معنى من المعانى.

والحال أنه ما إن تتوفر التوصيفات الوظيفية حتى تتوفّر لغة القيم. وهذا يعنى أننا حين نستطيع أن نصف شيئًا بأن له وظيفة - سواء كان سكينًا أو خرطوم فيل - نستطيع أيضًا أن نصفه بأنه جيد أو سيئ فيما يختص بتلك الوظيفة بالمقارنة مع كيانات أخرى. وعلاوة على ذلك، فإن مثل هذا الوصف يمكن أن يكون صائبًا أو خاطئًا بصورة موضوعية. وبذلك يكون لدينا أساس لنظرية موضوعية فى القيم، يمكن تطبيقها حتى على عالم الحيوان، وبصورة مستقلة عن مسائل المعنى الإنسانى.

يشتمل نقاش قيمة عملٍ فنى على وظائف مبنيّة اجتماعيًا وتاريخيًا ذات تعقيد عظيم؛ لكن منطق القيمة يبدو على أنه هو ذاته. فسكينٌ ما تكون جيدةً إنْ كانت تقطع جيدًا كائنًا ما كان الشىء الذى صُمِّمَت كى تقطعه. ولكن ما الذى يجعل **هاملت** مسرحية جيدة؟ إنه لمن السهل أن نقول إنها تؤدى جيدًا كل ما تنطوى عليه مسرحية من وظائف؛ غير أن من الصعب تحديد ما هى هذه الوظائف، بل ما هى فى ثقافة محددة، فى مرحلة محددة، وربما فى طبقة محددة، أو بالنسبة لجماعة محددة من البشر. فإذا ما استطاع المرء أن يحدد وظائف المسرحية، فسوف يكون حكم القيمة موضوعيًا فى طابعه؛ أى أنه سيكون تقويمًا للكيفية الحسنة التى تؤدى بها هذه المسرحية وظيفتها مقارنةً بمسرحياتٍ أخرى. بل ويمكن أن نجد العديد من أحكام القيمة المختلفة، والموضوعية بالمثل، التى يمكن أن تُطْلَق تبعًا لماهية الوظيفة؛ إن كانت تتمثّل فى تقديم ضربٍ من التسلية السهلة غير المتطلّبة (التى قد تكون غاية تتفوق فيها **مصيدة الفئران** على **أوديب ملكًا**) أم فى تطهير الروح بالتُّقى والرهبة.

وما يجعل الأمور أصعب هو أن الوظائف التى تُعْتَبر ملائمةً لمسرحيةٍ ليست موضع اتفاق، بل هى محلّ خلافٍ وصراعٍ ينطوى على مسائل سياسية وأخلاقية ودينية على الأقلّ؛ وهو صراع قد يحدث حتى داخل عقل الفرد الواحد، ففى كلّ حكم من أحكام القيمة يُطْلَق على عمل أدبى، ثمة نمطان للحكم يُطْلَقان معًا؛ هما كيف يؤدّى هذا العمل وظيفته، وما إذا كان من الواجب تأدية تلك الوظيفة. ولا يمكن التمييز بين

الأحكام الجمالية من جهة والأحكام الأخلاقية والسياسية والدينية من جهة أخرى إلا بقدر ما يمكن فصل هذين النمطين من الحكم بالتحليل.

ولا شك أن عملية الفصل هذه قد تكون بالغة الصعوبة. فمن الممكن للمرء أن يخرج من مسرحية هزلية ناجحة تماماً وهو يشعر بأنه قد أهدر أمسيةً كان بمقدوره أن يقضيها بصورة أفضل فى مسرحية جدّية، ولو كانت أقل فعاليةً من حيث وظيفتها. فهل هذا حكم أخلاقى أم جمالى؟ كما يمكن للمرء أن يخرج مكتئباً من مسرحية جدّية قليلة الفعالية والأثر متمنياً لو أنها كانت مسرحية هزلية. وفى هذا الإطلاق لعنان الذاتية، ثمة إطلاق لعدد كبير من الأحكام الصعبة، إنما الموضوعية. أحكامٌ تتعلق بالغاية الفنية التى تتوخّاها المسرحية المعنية، وتتعلّق بالتالى بالوظائف التى قُصِدَ من المسرحية أن تؤدّيها، كما تتعلق بنجاحها النسبى. ومثل هذه الأحكام هى نسبية على الدوام لدى جمهور مثالى محدد؛ لكن ذلك لا يحول بينها وبين أن تكون موضوعيةً. ومن الواضح أن ذلك يفضى بالنظرية التى تتناول العناصر الموضوعية فى أحكام القيمة لأن تكون نظريةً بالغة التعقيد. وهذا الفصل ليس بالمكان المناسب لإطلاق مثل هذه النظرية فى تشعّباتها جميعاً، فما يهمّنى هنا، كما فى الكتاب كله، هو السجالات المتعلقة بهذا الأمر والتى برزت من الحَدَث البنيوى أو خلاله. بيد أننى لا أجد ضرراً فى القول إن موقفى هو موقف الواقعية الموضوعية فى ما يتعلق بوجود الأعمال الفنية، وموقف الوظيفية الموضوعية، المتكيّفة تاريخياً، فيما يتعلق بقيمة هذه الأعمال. وما آمله هو أن تكون معانى هذه المصطلحات، والدعاوى الدقيقة التى أطلقتُها، قد غدت واضحة.

٨- غاية الفهم البشرى غير العلمية

يبقى، فى النهاية، أنّ ثمة نمطاً آخر من السجال، أقلّ رصانة وتعقيداً، يقف فى مواجهة النظريات الميكانيكية والبنيوية فى العلوم الإنسانية. وما يراه هذا النمط هو

أننا لا نريد للدراسة الإنسانية أن تكون علوماً، وأننا حين نقرأ كتاباً لا نفكر بالتفسير والتنبؤ وإنما بالفهم، فقراءة كتاب تختلف عن صياغة نظرية علمية، وهى أشبه بالحديث مع صديق. والغِرار العام الذى ينبغى أن تسير عليه الدراسات الإنسانية هو قراءة الأدب لا القيام بالبحث العلمى، والسعى وراء الفهم لا التفسير، والتمكّن من شيفرة رمزية بغية الاتصال والتواصل لا استخدام نظرية من أجل التنبؤ بالسيرورات الطبيعية والسيطرة عليها.

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن ننبذ هذا الرأى بحجة أنه تقرير واقعة زائف فيما يتعلّق بالعالم البشرى؛ فهو بالأحرى، ضرب من الاختيار العمد لغايةٍ مختلفة متوخّاة من دراسة هذا العالم. ومثل هذه الدراسات قد تكون بالغة الجدّية، شأن الحديث إلى صديق والذى قد يكون جدّيًا إلى أبعد حد، لكنها لا تحتاج لأن تكون دراساتٍ نظرية. وإحدى النتائج التى يمكن أن تترتّب على إدراكنا هذا الأمر ليست أن علينا أن نطور ضروباً جديدة من النظريات فى العلوم الإنسانية، وإنما ألاّ نطور أىّ نظريات، وأن نهجر وضع النظريات وإقامتها هجرانًا مطلقًا. وهذا الموقف هو الموقف الذى اتّخذه نقّاد الأدب الإنجليز المحدثين بصورة عامة، فقد اختاروا تركيز دأبهم على تقديم قراءات ذكية ومتفوقة لأعمال أدبية معينة دون رغبة فى التنظير لمناهج هذه القراءات وإجراءاتها الخاصة. وغالبًا ما يُذْكَر ليفيس كمثال على هذا الموقف، إلا أنه لم يكن كذلك. فقد قدّم ليفيس دفاعًا نظريًا عن موقفه، وذلك فى مقالته "النقد الأدبى والفلسفة"، والتى أُعيد نشرها فى كتابه المسعى المشترك (ليفيس١٩٥٢). وهذا ما يجعل منه منظّرًا كبيرًا لمعسكر مناهضة النظرية.

والحقّ أن الموقف المناهض للنظرية ليس بالموقف المهلهل أو الضعيف الذى يتعذّر الدفاع عنه، شرط أن يقتصر فى ما يدّعيه على أن النشاط النقدى الأدبى ليس هو التنظير بل يختلف عنه، وأن التنظير ليس شرطًا ضروريًا للنشاط النقدى. ففى النهاية، ثمة وَفْرٌ من النشاطات التى يمكن أن نقوم بها دون أن نمتلك القدرة على تحليلها أىَّ تحليل جدّى، كركوب دراجة، أو السير فى الغرفة، وهما مثلان يخطران على ذهنى

الآن. وإذا ما عرّفنا النقد بأنه تأويل عام ومترابط للأعمال الفنية المعقدة، على نحوٍ يجد قبولاً لدى كلّ من الفنان والجمهور، فإن من الطبيعى والعادل أن نتنبأ بأننا لن نعرف لبعض الوقت القادم أىّ نظرياتٍ مُرْضِيَةٍ تتناول هذا النشاط. وأسباب ذلك مماثلةٌ لأسباب افتقارنا لأىّ نظرية علمية رصينة فى التاريخ ممّا قدّمناه فى الفصل الأول. فالقراءة ليست ذلك النشاط المستحيل على نحوٍ غامض كما يفترض بعض ما بعد البنيويين؛ وإنما هى، عمليًا، نشاط أعقد من أن تطاله أىّ نظرية من النظريات الراهنة التى تتناوله. فنحن فى هذه اللحظة ليس لدينا سوى فكرة بالغة الضآلة عمّا يجرى، من الناحية النفسانية، حين نطلب أن يناولنا أحد ما كوبًا من القهوة، أو حين نفهم جملة بسيطة فى سياقها كجملة "ركل الولد الكرة".

ملحق

مقارنة بين ترجمتى دو سوسور

ثمّة ترجمتان لكتاب دو سوسور محاضرات فى الألسنية العامة. وتكمن الفروق الأساسية بين هاتين الترجمتين فى الطرائق التى تمّت بها ترجمة بعض الكلمات الأساسية، ولذلك فإننى لن أعلّق إلا على ترجمة هذه الكلمات.

لقد قام واد باسكن بترجمة كتاب سوسور عام ١٩٥٩، ونُشِرَت تلك الترجمة عند McGraw Hill (وإحالتى هنا هى إلى الطبعة ذات الغلاف الورقى، والواردة فى قائمة مراجع كتابنا على النحو Saussure 1916 b) وهذه الترجمة كما أرى، هى ترجمة واضحة، سلسة (على الرغم من بعض العبارات الفرنسية) وسهلة القراءة. أما ترجمة روى هاريس، ١٩٨٣، التى نُشِرَت عند Duckworth (وترد فى قائمة المراجع على النحو Saussure 1916c)، فهى ترجمة أقلّ سلاسةً وأصعب قراءةً، ولكنها قد تكون أكثر سدادًا بصورة عامة. ويعبّر هاريس وناشره عن ازدراء شديد لترجمة باسكن – وأعتقد أنهما يفرطان فى ذلك – ويتهمانه بأنه أساء الترجمة فى مواضع كثيرة. غير أن ترجمة هاريس لا تخلو من ذلك هى أيضًا. وعلى الرغم من وجود اختلافات كبرى فى التفاصيل، فإن من الممكن للقارئ العودة إلى أىٍّ من الترجمتين (على الرغم مما يبدو فى هذا القول من مفارقة وتناقض). وما أعنيه بذلك هو أن ثمة تباينًا فى ترجمة كلمة أو كلمتين ينضاف إلى تباينات كبرى فى تقدير ما اكتشفه سوسور حقيقةً. وما يهمّنا هنا بصورة أساسية هو ذلك التباين المتعلّق بالفونيمات مما سنناقشه على نحوٍ مفصّل بعض الشىء.

المصطلحات الأساسية الأولى عند سوسور هى Parole, langue, langage.

يضع باسكن مقابل langage كلمة speech، وهذا خطأ. أما هاريس فيضع مقابلاً لها كلمة language، وهذا صائب بمعنى واحد من معانى الكلمة الإنجليزية language هو معناها العام جداً. (انظر الفصل الأول المقطع الثانى).

ويضع باسكن مقابل langue كلمة language. وهذا صحيح بمعنىً آخر من معانى كلمة "language" كالقول "الألمانية هى language". أما هاريس فيترجم كلمة langue بطرائق عديدة مختلفة مثل linguistic structure (لبنية ألسنية)، وlanguage as a structural system (اللغة بوصفها نظامًا بنيويًا)، وa language as a structural system (لغة ما بوصفها نظامًا بنيويًا). وهذه ترجمات صائبة جميعًا فى سياقها، لكن استخدام مقابلات عديدة يترك أثرًا سيئًا جداً هو أننا لا نتعلّم ما الذى عناه سوسور بـ langue إذ لا يمكن لنا أن نحدد تكرارات الكلمة. لكن ذلك هو أحد الدوافع الأساسية لقراءة سوسور!

يضع باسكن مقابل كلمة parole كلمة speaking. أما هاريس فيضع مقابلاً لها كلمة speech. وكلتاهما مقبولتان، لكنهما مضللتان بمعنىً من المعانى. فهما توحيان بأنهما ضدان لـ writing (الكتابة) وهو أمر لم يقصده سوسور. فكتابة رسالة بالإنجليزية والتكلّم بالإنكليزية على الهاتف كلاهما مثال على الـ parole بالـ langue الإنجليزى (أى على التكلم بلسانٍ إنجليزى). وأنا أفضّل باسكن هنا، فقد التقط ما يتّسم به الـ parole من خاصية أدائية.

ومع أننى لا أرى أن ترجمة langue بـ linguistic structure ترجمة خاطئة، فإننى أجدها غريبة فى الحقيقة، ذلك أن العبارة السابقة هى مصطلح دقيق ترسّخ معناه عبر سبعين عامًا من تطور الألسنية، فى حين أنَّ langue ليس بالمصطلح الدقيق، وقد سُكَّ كمصطلح تقنىّ فى بداية تلك المرحلة. ويسرى هذا الاعتراض ذاته على استخدام "linguistic performance" (الأداء الألسنى) كمقابل لـ parole. فعلى الرغم من أنه

استخدام صائب، فإنه مرتبط بشومسكى على نحو وثيق جداً بحيث يصعب أن يسعد لتحويله إلى مصطلح سوسورى. ولقد قدّمتْ لى إ. جاكسون مثالاً شبيهًا بهذا وَقَعَتْ عليه أثناء بحثها فى الكلاسيكيات، فثمة عبارة لدى أفلاطون هى to on، تعنى حرفياً "that which is" (ذلك الذى هو كائن)، وقد ترجمها جوّيت بـ "absolute be ing" (كينونة مطلقة)، وهو لم يكن مخطئًا فى ذلك تبعًا لمثالية القرن التاسع عشر المتكلفة، إلا أن هذه الترجمة تبدو غريبة جداً، وتقف بمثابة تعليق على النصّ الأصلى.

إن الحلّ الأمثل إذا كان المرء مهتمًا بالتطبيقات البنيوية والسيميولوجية هو عدم ترجمة هذه المصطلحات مطلقًا والإبقاء عليها كما هى. وإذا ما كان المرء يقرأ البنيوية أو يكتب فيها، فإن عليه أن يحافظ على هذه المصطلحات language, langue, parole، التى هى ما يستخدمه معظم الناس ويفهمونه. وباسكن، من هذه الزاوية، هو الأفضل، لأنه غالبا ما يورد الكلمة الفرنسية إلى جانب مقابلها الإنكليزى بحيث يمكن للمرء أن يتعلّمها.

غير أنّ القرار الأغرب لدى هاريس كمترجم هو قراره المتعلّق بمكوّنى الـ sign. فالكلمات التى استخدمها سوسور هى signe, signifié, signifiant. وجميع النقاشات الإنجليزية التى تتناول أى جانب من جوانب البنيوية تسير على خطى باسكن فى ترجمة هذه الكلمات على النحو:

sign, signified, signifier

وهذه الكلمات هى الآن مصطلحات تقنية إنجليزية عادية، ولم يَعُدْ مُتَاحاً لمن يريد ترجمة سوسور أن يغيّرها، ومع ذلك فإن هاريس يضع بإزائها الكلمات التالية:

Sign, Signification, Signal

ويضاف إلى هذا أن هاريس لا يورد المصطلحات الفرنسية الأصلية، بخلاف باسكن الذى قدّم مقابلاتها الأساسية وأورد الأصول الفرنسية بين أقواس على نحو يفيد القارئ.

ومن المصطلحات الأخرى المهمة أيضًا ذلك المصطلح الخاص بالجزء الدالّ من كلمة، وهو بالفرنسية image acoustique والأمر المهمّ هو أن هذا الجزء الدالّ ليس صوتًا فيزيقيًا، وإنما هو تمثيل نفساني لصوتٍ فيزيقي؛ أى أنه صوت كما يدركه شخص ما، أو كما يحضر فى العقل. ويضع باسكن مقابل ذلك sound-image، وهى ترجمة تبدو لى دقيقة. أما هاريس فيعترض قائلاً إن هذه الترجمة توحى بصورة بصرية، بل وبشكلها المكتوب ربما، ويضع مقابلاً هو sound-pattern وهو مقابل لا أتفق معه كثيراً. ويبدو هنا أيضًا أن باسكن أقرب إلى الفرنسية، أما هاريس فينفر من المصطلح الفرنسى!

لا يختلف باسكن وهاريس، لله الحمد، بشأن العلاقات الـ diachronic (التزمنية) والـ synchronic (التزامنية)؛ ولا بشأن العلاقات الـ syntagmatic (العلاقات التركيبية) والـ associative علاقات (التداعى أو الاقتران). ومع ذلك، فإن هاريس يحول المصطلح الإنجليزى العادى syntagm، الذى يستخدمه باسكن، إلى syntagma. والسؤال هنا، لو أن سوسور كان قد استخدم الفكرة المقابلة الخاصة بالـ "paradigm"، أكان هاريس حولها إلى "paradigma"؟

سوسور يفقد فونيماته!

لقد أبقيتُ الأخبار الدسمة إلى الآخر. فترجمة هاريس تُجرى تغييراً جوهريًا فى تاريخ الأفكار، على الرغم من أن الأمر كان قد نوقش أكثر من مرّة، من قِبَل جاكوبسون مثلاً. ويتمثّل هذا التغيير بإخراج هاريس نظرية الفونيم من رصيد سوسور. وإليكم كيف يعبّر عن قراره السياسى هذا فى تقديمه الترجمة:

> **قد يكون مفيدًا أن نقدّم بضع ملاحظات تتعلّق بالمشكلات التى تنطوى عليها ترجمة مصطلحات سوسور التقنية. ويتّصل بعض هذه الملاحظات بتغيّرات طرأت على استعمال هذه المصطلحات**

بعد سوسور. وعلى سبيل المثال، قد يكون مضللاً هذه الأيام أن نترجم phonéme بكلمة phoneme، وذلك لأن مصطلح الـ pho-néme يشير بين المصطلحات المقبولة الآن فى الألسنية الأنجلو أمريكية إلى وحدة بنيوية، فى حين يشير مصطلح الـ phonéme السوسورى إلى وحدة تنتمى إلى الـ parole بصرف النظر عما اعتقده من قاموا بتحرير كتاب سوسور، وعلى الرغم من التعليقات الواردة فى المحاضرات والتى يرى - صوابًا أم خطأً - أنها قد تركت أثرًا فى إقامة نظرية الفونيمات الحديثة. وبالمثل، فإن كلمة phonologie عند سوسور لا تتوافق مع ما يُصطلح عليه هذه الأيام بـ phonology، كما لا تتوافق كلمة phonétique مع phonetics (هاريس ١٩٨٧، ص xiv).

إنه لقرار كارثىّ هذا الذى يتّخذه هاريس، على الرغم من ثقل الضغوط التى دفعته إلى مثل هذا القرار. والمشكلة الأساسية هنا هى أن الألسنية الحديثة تميز بين الـ **phonetics** – دراسة أصوات الكلام الفعليّة، إمّا كصوت **acoustic phonetics** أو كحركات فى أعضاء التصويت **articulatory phonetics** أو -(**phonetics physiological**) وبين الـ **phonology** أو الـ **phonemics**، أى دراسة الأنساق الصوتية ووحدات الصوت الأصغرية الدالّة فى اللغة. وبالنسبة لسوسور، فإن هذا التمييز كان تمييزًا جنينيًا (استغرق تطور نظرية الفونيم تطورًا كاملاً ثلاثين عامًا) وقد استخدم سوسور كلمة **phonology** ليشير إلى ما يُدْعى الآن بالـ **phonetics physiological**؛ لكن المنظّرين اللاحقين لم يسيروا على خطاه فى ذلك.

وثمة مقطع طويل فى المحاضرات يتناول ما دعاه سوسور **phonology**، ويدعوه الألسنيون المحدثون بالـ **phonetics**. لكن هاريس يستخدم رخصة المترجم لكى يجعل سوسور يدعو ذلك بالـ **phonetics** أينما وردت، حتى حين يقول سوسور إنه يريد أن يدعوه **phonology**! يقول سوسور فى ترجمة باسكن:

غالبًا ما يُطلَق على فيزيولوجيا الأصوات Lautphysiologie أو S prachsphysiologie بالألمـــانيـــة اســـــم phonetics phonétique بالفرنسية، phonetik بالألمانية. أما أنا فيبدو لى أن هذه التسمية غير ملائمة. وسوف استخدم بدلاً منها -phonol ogy. (سوسور b ١٩١٦، ص ٣٣)

أما فى ترجمة هاريس فنجد:

غالبًا ما يُطلَق على فيزيولوجيا الأصوات (Lautphysiologie أو Sprachsphysiologie بالألمانيـة) اسم phonetics (phonétique بالفـرنسـيـة، phonetik بالألمـانيـة، phonetics بالإنجليـزية). لكن هذه التسمية ليست ملائمة. ونفضّل عليها -phonetics phys iological. (سوسور c ١٩١٦، ص٣٢)

ولا شكّ أنَّ باسكن هـو المصيب هنا، أما هاريس فيزوّر التاريخ، ويدفع سوسور إلى قول يناقض ما قاله فى الحقيقة. والسبب واضح؛ فهو يخاف من أن يضيّع طلابه الفارق بين المصطلحات السوسورية والمصطلحات الحديثة، حين يقرأون هذا المقطع من المحاضرات. بيد أن الواجب يقتضى ألا نعلّم الطلاب الـ phonetics physiological من هذا الكتاب بأى حال من الأحوال. فهو متأخّر حوالى سبعين إلى تسعين سنة. وعمل سوسور لا يفيد اليوم سوى صنفين من البشر؛ أولئك الذين يريدون دراسة تاريخ الأفكار، وتاريخ الألسنية خاصة، وأولئك الذين يريدون دراسة التراث البنيوى. وما يحتاجه هؤلاء هو معرفة الوقائع التاريخية، كواقعة أن سوسور أراد أن يدعو "phonology" ذلك الفرع الذى ندعوه اليوم "phonetics" (باسكن يسجّل هذه الملاحظة فى هامش).

ولكن ثمة ما هو أسوأ بعد. فقد قلت إن التمييز بين phonology و phonetics كان جنينيًا لدى سوسور. وهذا واضح بصورة خاصة فى تذييله الأساسى للمَدْخِل.

وعنـــوانـــه "مبـــادئ الـ phonology" والـذى يـتـرجـمـه هاريـس، بالطـبع، "مـبـــادئ الـ phonetics physiologicaly" أمّـــا ســـبب ذلك فـــهـــو أن هذا المقطع يعــود إلى محاضرات عام ١٨٩٧، حين لم يكن سوسور قد طور نظرياته اللاحقة. أما فى مرحلة لاحقة من وضع هذا الكتاب، وبعد عشرة أعوام إلى خمسة عشر عامًا من حياة سوسور، فقد عثر على مبدأ الفونيم.

نقرأ فى ترجمة باسكن:

... وهذا مـا يصحّ بصـورة أكبـر على الدالّ الألسنى، هذا الدالّ الذى ليس صـوتيًا بل معنويًا، أى ليس مؤلّفًا من جوهره المادىّ بل من الاختلافات التى تفصل صورته الصوتية عن كل الصور الصوتية الأخرى.

والمبدأ السابق هو مبدأ جدّ أساسى ينطبق على كل عنصر مادى تستخدمه اللغة، بما فى ذلك الفونيمات. فكل لغة تشكّل كلماتها على أساس نظام من العناصر المصوّتة، ذلك أنّ كلّ عنصر هو وحدة محددة بوضوح وواحدٌ من بين عدد ثابت من الوحدات. وما تتميز به الفونيمات ليس خاصّيتها المحدّدة بالإيجاب، كما يمكن للمرء أن يعتقد، وإنما واقعة أنها مميّزة. فالفونيمات متقابلة، ونسبية، وسلبية، قبل أى شىء آخر. (سوسور b ١٩١٦، ص ١١٨-١١٩)

أما عند هاريس فنجد:

ثمة اعتبارات مماثلة تربطها علاقة أوثق بالإشارات الألسنية. فالإشارات الألسنية ليست صوتيةً فى جوهرها. وهى ليست فيزيقية بأى حال من الأحوال. فهى تتكوّن حصرًا من الاختلافات التى تميّز هذا النسق الصوتى عن غيره.

> **وينطبق هذا المبدأ الأساسى على كل عنصر تستخدمه اللغة، بما فى ذلك أصوات الكلام الأساسية. فكل لغة تبنى كلماتها من عدد ما ثابت من الوحدات الصوتية، كل منها مميز عن غيره على نحوٍ واضح. وما يميِّز هذه الوحدات ليس ما تتمتع به كل منها من خصائص محددة بالإيجاب، كما يُظَنّ، بل واقعة أنها لا يمكن الخلط بينها وبين غيرها. فأصوات الكلام هى أولاً وعلى الدوام كيانات متعارضة، نسبية، ومحددة بالسلب.** (سوسور C ١٩١٦، ص ١١٧)

يا لسوسور المسكين! فقد كانت كلمة (phonéme) التى ترجمها باسكن على نحوٍ سديد، وكان لديه التوصيف الدقيق الحديث للفونيم، والذى هو أوضح فى ترجمة هاريس منه لدى باسكن. ولا عجب أن خمسة أجيال من الألسنيين كانوا قد افترضوا أن سوسور قد اكتشف الفونيم ! وها هو هاريس يذهب الآن بكلّ ذلك.

غير أن هاريس لا يبدو مرتاحاً لقراره. وهو يقدِّم هامشاً محيِّرًا يقول:

> **عند مقارنة هذا المقطع بالوصف المفصَّل لأصوات الكلام الوارد من قبل (ص ٦٣ وما بعدها) يبدو واضحًا أن نصّ المحاضرات المنشور يفتقر إلى أى تمييز دقيق ومتماسك بين الوحدات الصوتية والتصويتية. فمن الواضح أن أصوات الكلام التى نوقشت فى ص ٦٣ وما يليها هى عناصر لغوية - حيادية، تُوْسَم بمصطلحات فيزيولوجية [أى أنها تصويتية - ل ج]، فى حين أن أصوات الكلام التى تُناقش هنا تُعَرّف من خلال تعارضها فى سياق لغات محددة [أى أنها فونيمات - ل ج]. انظر ص ١٨٠** (سوسور c ١٩١٦، ص ١١٧)

ما هو واضح فعلاً هو افتقار هاريس إلى الفهم التاريخى. فاشتغال نظرية الفونيم هو بالضبط ما خلق التمييز الحديث بين الـ phonetics والـ phonemics /phonology.

وإنه لمن السخف المحض أن نتوقّع من ذلك التمييز أن يعمل عمله كاملاً منذ أول لحظة ظهر فيها مفهوم الفونيم.

ويمكن القول إن هاريس يمثّل الخطأ المقابل لما ارتكبه مؤولو سوسور ما بعد البنيويين. أولئك الذين يمضون فى كل اتجاه لكى ينسبوا إلى سوسور مبادئ فلسفية معقدة ومتقدّمة، الأمر الذى يبدو فى عينى الألسنى أمرًا مستحيلاً تمامًا وخاليًا من أى ضرب من ضروب التسلية. وبالمقابل، فإن هاريس يجرّد سوسور من مفهوم لافت وفاعل على نحو استثنائى، مفهوم أعتقدُ جازمًا أنه قد كان لديه، بل كان واحدًا من الأسباب الأساسية لشهرته.

ملاحظة على تعليق

نشر الأستاذ هاريس أيضًا تعليقًا قيمًا على **المحاضرات**، هو تعليق مدرسى ينبغى أن يُقْرأ بعد قراءة النص الأصلى لا كمَدْخلٍ إليه أو كبديل عنه. وهو يطرح فى هذا التعليق إشكاليات لافتة كثيرة تتعلق بالتأويل التفصيلى من النوع الذى تميل الشروحات الشعبية (وشرحى الوارد فى الفصل الأول) إلى تلخيصه، بغية إضفاء معنى عام على موقف سوسور. ويبدى هاريس شكوكًا أبعد بكثير ممّا لدىّ حيال تصور كل من سوسور وشومسكى للألسنية بوصفها علمًا، كما يبدى ميلاً لأن يضع على مكتب سوسور كل الإشكاليات التقنية التى استغرقت إزاحة النقاب عنها سبعين سنة من الاستقصاء النظرى اللاحق لسوسور. وأخشى أننى قرأت التعليق متأخرًا كثيرًا بحيث لم أستفد منه فى متن هذا الكتاب. لكننى لا أجد فيه ما يدفعنى لأن أغيّر أى شىء أساسى فى تأويلى؛ وأنا أصرّ، بشكل خاص، على ملاحظاتى التى قدّمتها أعلاه بخصوص ترجمة هاريس. وبالمناسبة، فإن هاريس لا يُعنى فى تعليقه بالتأويلات ما بعد البنيوية اللاحقة، والخلافية التى أُخْضِع لها سوسور، فنحن لا نجد لديه سوى ثلاث إشارات عابرة إلى بارت، وواحدة إلى ديريدا، دون أىّ إشارة إلى لاكان.

المصادر والمراجع

Althusser, Louis 1965 (trans. Ben Brewster 1969) *For Marx* (London: Verso)

Althusser, Louis 1970 (trans. Ben Brewster) *Lenin and Philosophy* (London: Verso)

Althusser, Louis 1984 (trans. various) *Essays on Ideology* (London: Verso)

Althusser, Louis and **Balibar, Etienne** 1968 (trans. Brewster 1970) *Reading Capital* (London: Verso)

Aristotle 330 BC -? (trans. John Warrington 1956) *Metaphysics* (London: J. M. Dent & Sons)

Arvon, Henri 1970 (trans. Helen Lane 1973) *Marxist Aesthetics* (Ithaca and London: Cornell University Press)

Aune, Bruce 1986 *Metaphysics: the Elements* (Oxford: Basil Blackwell)

Austin, J. L. 1962a *How to Do Things with Words* (Oxford: OUP)

Austin, J. L. 1962b *Sense and Sensibilia* (Oxford: OUP)

Ayer, A. J. 1956 *The Problem of Knowledge* (London: Penguin)

Bachelard, Gaston 1934 (trans. Arthur Goldhammer 1984) *The New Scientific Spirit* (Boston: Beacon Press)

Bann, S. and **Bowlt, J.E.** (eds.) 1973 *Russian Formalism* (Scottish Academic Press)

Barber, Charles 1964 *The Flux of Language* (London: Allen & Unwin)

Barker, F., Hulme, P., Iverson, M. and **Loxley, D.** 1983 *The Politics of Theory* (Colchester: University of Essex Press)

Barthes, Roland 1953 (trans. Annette Lavers and Colin Smith 1967) *Writing Degree Zero* (New York: Hill & Wang)

Barthes, Roland 1953, 1972 *Le degré zéro de l'écriture* and *Nouveaux essais critiques* (Paris: Editions du Seuil)

Barthes, Roland 1954 (trans. Richard Howard 1987) *Michelet* (Oxford: Basil Blackwell)

Barthes, Roland 1954–6; 1957; 1970; (trans. Annette Lavers 1973) *Mythologies* (London: Granada)

Barthes, Roland 1957 *Mythologies* (Paris: Editions du Seuil)
Barthes, Roland 1964a (trans. Lavers and Smith 1967) *Elements of Semiology* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1964b (trans. Richard Howard 1972) *Critical Essays* (Evanston: Northwestern University Press)
Barthes, Roland 1966 'Introduction to the Structural Analysis of Narratives' in Barthes 1977, 1982a, 1985
Barthes, Roland 1967 *Système de la mode* (Paris: Editions du Seuil)
Barthes, Roland 1970 *S/Z* (Paris: Editions du Seuil)
Barthes, Roland 1970 (trans. Miller 1974) *S/Z* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1971a (trans. Richard Miller 1977) *Sade, Fourier, Loyola* (London: Jonathan Cape)
Barthes, Roland 1971b 'From Work to Text' in Harari 1979
Barthes, Roland 1973 (trans. Miller 1975) *The Pleasure of the Text* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1975 (trans. Richard Howard 1977) *Roland Barthes by Roland Barthes* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1977 (selection of essays by Stephen Heath) *Image, Music, Text* (London: Collins/Fontana)
Barthes, Roland 1979 (trans. Richard Howard) *The Eiffel Tower and other Mythologies* (New York: Hill and Wang)
Barthes, Roland 1980 (trans. Richard Howard 1981) *Camera Lucida* (London: Collins/Fontana)
Barthes, Roland 1981 (trans. Linda Coverdale 1985) *The Grain of The Voice:* Interviews 1962–1980 (London: Jonathan Cape)
Barthes, Roland 1982a (ed. Susan Sontag) *Barthes* Fontana Pocket Readers (London: Collins/Fontana)
Barthes, Roland 1982b (trans. Richard Howard) *Empire of Signs* (London: Jonathan Cape)
Barthes, Roland 1984 (trans. Richard Howard 1986) *The Rustle of Language* (Oxford: Basil Blackwell)
Barthes, Roland 1985 (trans. Richard Howard 1988) *The Semiotic Challenge (L'Aventure Sémiologique)* (Oxford: Basil Blackwell)
Belsey, Catherine 1980 *Critical Practice* (London: Methuen, New Accents)
Belsey, Catherine 1988 *John Milton: Language, Gender, Power* (Oxford: Basil Blackwell)
Bennett, Tony 1979 *Formalism and Marxism* (London: Methuen New Accents)
Benton, Ted 1984 *The Rise and Fall of Structural Marxism* (London: Macmillan)

Benvenuto, Bice and **Kennedy, Roger** 1986 *The Works of Jacques Lacan* (London: Free Association Books)
Bernstein, Basil 1971 *Class, Codes and Control* (2 vols) (London: Routledge & Kegan Paul)
Bhaskar, Roy 1986 *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Verso)
Biemel, Walter 1977 *Martin Heidegger: an Illustrated Study* (London: Routledge & Kegan Paul)
Blackburn, Robin (ed.) 1986 'Alternatives to Capitalism' *New Left Review* 159
Blakemore, Colin and **Greenfield, Susan** 1987 *Mindwaves: Thoughts on Intelligence, Identity, and Consciousness* (Oxford: Basil Blackwell)
Bloom, Harold 1979 'The Breaking of Form' in Hartman 1979a
Bloomfield, Brian P. (ed.) 1987 *The Question of Artificial Intelligence* (London: Croom Helm)
Bloomfield, Leonard 1933 *Language* (London: Allen & Unwin)
Bogue, Ronald 1989 *Deleuze and Guattari* (London: Routledge & Kegan Paul)
Boss, Medard 1963 *Psychoanalysis and Daseinanalysis* (New York: Basic Books)
Brecht, Bertholt 1957 (trans. 1964 John Willett) *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic* (London: Methuen)
Brenkman, John 1977 'The Other and the One' in Felman 1977a
Brooks, Peter and **Felman, Shoshona** 1985 *The Lesson of Paul de Man*: Yale French Studies 69 (Yale: Yale University Press)
Burgess, Tyrrell 1972 *The Shape of Higher Education* (London: Cornmarket Press)
Burgess, Tyrrell (ed.) 1969–74 *Higher Education Review* (London: Cornmarket Press/Tyrrell Burgess Associates)
Carnap, Rudolf 1937 *The Logical Syntax of Language* (London: Routledge & Kegan Paul)
Caws, Peter 1979 *Sartre* (London: Routledge & Kegan Paul)
Chasseguet-Smirgel, Janine and **Grunberger, Béla** 1976 (trans. 1986 Claire Pajaczkowska) *Freud or Reich: Psychoanalysis and Illusion* (London: Free Association Books)
Chatman, S., Eco, U. and **Klinkenberg, J–M.** (eds.) 1979 *A Semiotic Landscape/Panorama Sémiotique* (The Hague: Mouton)
Chomsky, Noam 1956 'Three Models for the Description of Language' in Luce, Bush and Galanter 1964
Chomsky, Noam 1957 *Syntactic Structures* (The Hague: Mouton)
Chomsky, Noam and **Miller, George** 1958 'Finite State Languages' in Luce, Bush and Galanter 1964



أطروحتي العامة التي أقدّمها هي التالية: لقد بدأت البنيوية ـ والتي أعني بها بصورة أساسية محاولة تطبيق نموذج اللغة البنيوي، الذي ساد في ألسنية أوائل القرن العشرين، على العلوم الإنسانية عمومًا وعلى الأدب بوجه خاص ـ لقد بدأت بوصفها استراتيجية بحث عقلاني في أعمال جاكوبسون وآخرين في أواخر العشرينيات. إلا أن هذه الاستراتيجية انطوت على عيب أساسي، نشأ مما دعوته بـ "البؤس المنطقي" في نموذج اللغة الأساسي، وهذا العيب هو عدم كفاية هذه الاستراتيجية وقصورها في تفسير وقائع اللغة ذاتها، فمابالك بوقائع الأدب أو المجتمع. ومع ذلك فقد كانت لا تزال استراتيجية علمية عقلانية حين التقطها ليفي شتراوس في الأربعينيات، لتُجبرَ في فرنسا -في الستينيات - على سلوك سبيل المواجهة مع مادعوته فلسفة الذات الفرنسية. وهكذا يكون الفرنسيون هم المسؤولون ليس عن إبداع البنيوية (كما هو شائع في بريطانيا وأمريكا)، وإنما عن موتها.

تصميم الغلاف: حسين جبيل